من كلام الشيخ العالم شهاب الدين المقتول قدس الله سره العزيز

أبداً تحن إليكم الأرواح ووصالكم ريحانها والراح
وقلوب أهل ودادكم تشتاقكم وإلى لذيذ جمالكم ترتاح
وارحمتا للعاشقين تكلفوا ستر المحبة والهوى فضاح
بالسر إن باحوا تباح دماؤهم وكذا دماء البائحين تباح
وإذا هم كتموا تحدث عنهم عند الوشاة المدمع السفاح
وبدت شواهد للسقام عليهم فيها لمشكل أمرهم إيضاح
خفض الجناح لكم وليس عليكم للصب في خفض الجناح جناح
فإلى لقاكم نفسه مرتاحة وإلى رضاكم طرفه طماح
عودوا بنور الوصل من غسق الجفا فالهجر ليل والوصال صباح

[illegible]

الهيولى لها اعتبارات ولها باعتبار اعتباراتها ألفاظ تخصها فباعتبار أنها حاملة بالقوة لكل صورة تسمى الهيولى الأولى والمطلق وباعتبار أنها حاملة بالفعل لصورة معينة تسمى موضوعاً وباعتبار أنها مشتركة لكل صورة تسمى مادة وطينة وباعتبار ما ينتهي التحليل إلى الجزء الذي منه تتركب تسمى أسطقساً وباعتبار ما يبتدئ التركيب منه تسمى ركناً [illegible] عنصراً [illegible] لكل هذه الاعتبارات بأنها أمر شأنه أن يحصل له [illegible] بعد أن [illegible] الذي [illegible] فهو الحاصل [illegible]

شرح حكمة الإشراق للشيخ [illegible] الدين المقتول عمر بن محمد السهروردي للعلامة محمود بن مسعود الشيرازي





بسم الله الرحمن الرحيم رب تمم بالخير قال مولانا واستاذنا افضل الورى قدوة العلماء المتبحرين
سلطان الحكماء المحققين حجة الله على الخلق اجمعين مفخر افاضل الانام مالك ازمة القضاة والحكام قطب
الملة والحق والدين دام الله ظلال جلاله ومتعنا بفضله وافضاله الاشراق سبيلك اللهم والاشواق
دليلك انت ربنا ورب مبادينا ونحن عبيدك يا قيوم اياك نروم ولك نصلي ونصوم انت المبدا الاول
وعليك المعول منك الرهبوت واليك الرغبوت فاعنا الها العالمين وناظم السموات فوق الارضين
على ما امرت وتمم علينا ما انعمت واجعل منتهى مطالبنا رضاك واقصى مقاصدنا ما بعدنا الان تلقاك
وخلصنا بعزتك عن غسق الطبيعة الى مشاهدة انوارك وطهرنا بقدسك عن رجس الهيولى الى محال
اضوائك ووفقنا لما تحب وترضى في البدو والرجعى فلك الحمد في الاخرة والاولى ولك الكمال الذي لا يتناهى
والمجد الذي لا يزاحم ولا يباهي كيف لا وانت وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى صل على الذوات الكاملة
والنفوس الفاضلة ملوك بقاع الانس ورؤساء حظائر القدس وخصص صاحب شريعتنا وهادي
طريقتنا محمدا واله بافضل صلواتك وازكى تحياتك ولي الباقيات الصالحات وصاحب الطول
العظيم المجيد اما بعد فان احوج خلق الله اليه محمود بن مسعود الشيرازي ختم الله بالحسنى يقول
ان المختصر الموسوم بحكمة الاشراق للشيخ الفاضل والحكيم الكامل مظهر الحقائق ومبدع الدقائق شهاب
الملة والدين سلطان المتالهين قدوة المكاشفين ابي الفتوح عمر بن محمد السهروردي قدس الله نفسه
وروح رمسه المخزون بالعجائب المشحون بالغرائب وان كان صغير الحجم وجيز النظم فهو كثير العلم عظيم
الاسم جليل الشان واضح البرهان لا نعرف على وجه الارض فيما بلغنا كتابا في النمط الالهي
والنهج السلوكي اشرف منه واعظم ولا انفس واتم من شان ان يكتب سطوره بالنور على خدود الحور
ظاهرا وينقش معانيه بقلم العقل على لوح النفس باطنا وهو حكمة الشيخ واعتقاده وعليه اعتماده
واعتداده فانه خلاصة ما تحقق عنده من المسائل المبراة عن الشكوك ونقاوة اذواقه الحاصلة له
في السير والسلوك وبه وصوله الى الله الكريم وحصوله على ما هو فيه من لذة النعيم ولهذا ما يرجحه في
اكثر الكتب والرسائل ويحيل عليه ما اشكل من المسائل وذلك لاشتماله من الحكمة البحثية على اولاها
وانفعها ومن الحكمة الذوقية على اسناها وارفعها اذ كان رضي الله عنه مبرزا في الحكمتين بعيد
الغور فيهما لا يدرك شاوه ولا يلحق غوره وكيف لا وقد نطق بامور شريفة مكنونة واسرار
نفيسة مخزونة خلا عنها اشارات من سبقه من الحكماء وتلويحات من تقدمه من الاولياء من ذلك
علم عالم الاشباح الذي به يتحقق بعث الاجساد بل جميع مواعيد النبوة وخوارق العادة من المعجزات

والكرامات والانذارات والمنامات الى غير ذلك من الاسرار اللاهوتية والانوار القيومية
التي لا يكشف عنها المقال غير الخيال اذ ليس كل المعلوم يحصل بالقيل والقال بل منها ما لا يحصل
الا بتلطيف السر والتجرد من الاحوال وعلى هذا نبه الشيخ الرئيس بلغه الله منتهى مقامات
الابرار حق المصطفين الاخيار في مواضع من الاشارات وكذا في الشفاء والنجاة بقوله تلطف
من نفسك وقوله فان حدث من هذا وامثالها وباحلها فان هذا الكتاب مع دستور الغرائب وفهرست
العجائب ولا يعرف ذلك الا من تسنم قلال شواهق هذه الصناعة حق وجرى في ميدانها اشواطا
على عرق وعرف ان لا كل سوداء تمرة ولا حمراء جمرة وذلك يدل على انه رضي الله عنه ذو قدم راسخ في الحكمة
ويد طولى في الفلسفة وجنان ثابت في الكشف وذوق تام في فقه الانوار لكن حكمته البحثية والذوقية
هي على طريقة الاشراقيين وهي التي قررها واخبر عنها الصدر الاول من الحكماء الذين هم من جملة
الاصفياء من الانبياء والاولياء كاغاثاذيمون وهرمس وانباذقلس وفيثاغورس وسقراط وافلاطون
وامثالهم ممن شهدت الامم السالفة بفضلهم واقرت اماثل الملل المخالفة بتقدمهم وذلك لتشبههم بالمبادي
وتخلقهم بالباري بتجردهم عن المادة من جميع الوجوه واستغناشهم بالمعارف على علة الوجود اولئك هم
الفلاسفة حقا فان الفلسفة هو التشبه بالاله بحسب الطاقة البشرية لتحصيل السعادة الابدية
كما امر الصادق عليه السلام في قوله تخلقوا باخلاق الله اي تشبهوا به في الاحاطة بالمعلومات والتجرد عن
الجسمانيات وهذا النوع من الحكمة اعني حكمة اهل الخطاب المشتمل عليها هذا الكتاب هي التي ذكرت
في عدة مواضع من القران في سياق الامتنان بعرض الاحسان كقوله عز وعلا ولقد آتينا لقمان
الحكمة وقوله ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا الى غير ذلك من الآيات والاخبار الدالة على شرف
الحكمة وعلو رتبتها وانها تمام سعي كل بوقفه طول العمر عليها تنبيها كقوله عليه افضل الصلوات
واكمل التحيات من اخلص لله اربعين صباحا ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه وكفى له شرفا
تسميته تعالى نفسه الكريم بالحكيم في مواضع من كتابه المجيد الذي هو تنزيل من حكيم حميد فهذه هي الحكمة
المضنون بها على اهلها المضنون بها على غير اهلها لا التي اكب عليها اهل زماننا مع كونها معلولة فانها
الاصل مختلفة الاقاويل مدخولة الفروع مزخرفة بالاباطيل صارت من كثرة الجدل والخلاف كعلم
الخلاف ولهذا ما نال العالم بها من العمر حزنا ولا الشقي بها يصير سعيدا بل صار بزهتهم عن الحق لا
نفورا يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وهذه جملة تفصيل ستر بل تتبعه تاويل ولكن الجاهل ظلوم
والانصاف في الناس معدوم ولا التي عليها المتاخرون من اصحاب المعلم الاول ارسطوطاليس لضعف

باطلاق

قواعدهم وبطلان معاقدهم على ما تبين في تضاعيف شرح هذا الكتاب عند تمييز القشر عن اللباب
هذا مع رفضهم بالكلية الحكمة الذوقية لاشتغالهم بالفروع عن الاصول ونقضهم العهد بكثرة الرد
والقبول كل ذلك لحب الرياسة والفضول فلذلك حرموا عن الوصول اعني عن معاينة المعاني مشاهدة
ومشاهدة المجردات مكافحة لا بفكر ونظر ودليل قياسي ولا باعمال ونصب تعريف حدي ورسمي بل
بانوار اشراقية متتالية متوالية تسلب النفس عن البدن وتبين علاقته تشاهد مجردها وما فوقها
من المجردات وتنتقش بما انتقشت به كانتقاش المرآة من مقابلة المرآة ولا يعد الانسان من الحكماء
ما لم يطلع على الجهة المقدسة التي هي الوجهة الكبرى ولا من المتالهين ما لم يصر بدنه كقميص يخلعه تارة
ويلبسه اخرى ثم اذا خلع فان شاء عرج الى عالم النور وان شاء ظهر في اية صورة اراد من عالم الزور
وانما تحصيل هذه القدرة وامثالها بالنور الشارق والوميض البارق الم تر ان الحديدة الحامية تتشبه
بالنار لمجاورتها وتفعل فعلها فلا تتعجب من نفس تستشرق وتستضيء بنور الله فتطيعها الاكوان
طاعتها للقديسين فتومي فيحصل الشيء بايمائها وتتصور فيقع على حسب تصورها ولمثل هذا فليعمل
العاملون وفي ذلك فليتنافس المتنافسون فانتبهوا عن رقدة الطبيعة ايها الغافلون وانتهزوا
الفرصة ايها المستبصرون وحصلوا بتحلية النفس بالفضائل الروحانية وتخليتها عن الرذائل
الجسمانية قوة عقلية ترتقي بها نفوسكم الى عالم الملكوت لتنتظم في سلك سكان الجبروت وتتخلص من
الرق والاكوان وتستغني عن البيان بالعيان وتتلقى المعارف من نفوس الافلاك وتتصرف في
العنصريات تصرف الملاك في الاملاك ومن اراد تحصيل هذه المرتبة والوصول الى هذه المنزلة فعليه
مطالعة هذا الكتاب بعد تحصيل مبانيه والاتيان بما اشترط على قاريه على ما سنشرح عند الاحاطة
بمعانيه ومن جرب صدق وان ارتاض حقق وان هذا الكتاب ميدان لاهل البحث والكشف فيه
جولان وكان في الاشتهار كالشمس في الرابعة من النهار تداولته الانظار وتسابقت في
ميادينه جياد الافكار واستحسنه طبع الصغار والكبار ومع هذا
لم يخرج لاحد من الفضلاء وان كثر فيه اقاويل العلماء بل كان على ما كان من كونه كنزا مخفيا وسرا
مطويا لدقة لم تشب وصعوبة لم تركب لانه كتاب غريب في صنعه عجيب في فنه تضاهي الالغاز
لغاية الايجاز وان كان لذلك الايجاز لحسن ايراده فابت نفسي ان يبقى تلك البدايع والروايع التي
هي لب العلم والحكمة وخلاصة السير والسلوك محتجبا من الابهام ومحجوبا عن الافهام فرايت
ان اشرحه شرحا يذلل من اللفظ صعابه ويكشف عن وجه المعاني نقابه مجتهدا ايضا
في تقرير قواعده وتحرير معاقده وتفسير مقاصده وتكثير فوائده وبسط موجزه وحل ملغزه وتقييد

مرسله وتفصيل مجمله مستعيدا اكثرها من بواقي مؤلفاته وشروح مصنفاته حافظا في نقل ما استفدنا
منهم على استعاراتهم حذرا من تضييع الزمان في تغيير عباراتهم فعاقني عن ذلك ما اعترض في احوال الزمان
من اختلال الامن والامان وما قضى على الدهر الذي لا يزال يخفض ما رفع ويعود على تشتيت ما جمع فقضي
من البلاء والجلاء فازعجني لحظ الناقصين واهل النكص والانفة الطائشة والعيون اللافحة حتى
هربت عن ابناء الزمان صفحا وطويت عنهم كشحا مؤثرا الافتراق على الاجتماع فما للايام القطوع مثل
الانقطاع والجلاء الاقلال بعد الاكثار والاعسار بعد اليسار وخلو الديار عمن يعرف قدر الفضيلة
ونعش عثار الاحرار الى ان استمرت بالخمول والانكسار وانزويت في بعض نواحي هذه الديار متوفرا
على فرض ودينه ونفرط في جنب الله اسعى في تلافيه لا على درس الفنية او تاليف تصرف فيه اذ شرح
المشكلات وتقرير المعضلات واستخراج العلوم والصناعات وتثبت ما تحقق من المباحثات
انما يحتاج الى مزيد تجريد للعقل وتمييز للذهن وتصفية للفكر وتدقيق للنظر وانقطاع عن الشواغل
الحسية وانفصال عن الوساوس العادية وكل ذلك منوط بالامن والامان الذي هو مربوط بعدل
السلطان اذ العدل اصل كل خير ومدفع كل شر وضير به يدوم نظام العالم على صفة الاعتدال ويقوم
السنة باستواء فصولها مصونة عن الاختلال ولما ضاعت السير العادلة وشاعت الاراء الباطلة
واندرس الدين ومناره وانطمس الحق واثاره عملت بقول الغزي

قالوا بعدت ولم تقرب فقلت لهم بعدي عن الناس في هذا الزمان حجى
اذا خروجك لم تحصل على ارب حسدت من كان طيش البيت ما خرجا
كم عالم لم يلج بالقرع باب منى وجاهل قبل قرع الباب قد ولجا
فعدت لي البيت اذ ضيعت منتظرا من رحمة الله بعد الشدة الفرجا

الى ان طلع من برج السعادة
بدر يملأ الاكوان نورا ويملأ العالم سرورا فاصبحت الارض آمنة الاطراف والدنيا ساكنة الاكناف
وهو الصاحب العادل المشرق من جبينه نور الهدى المرتفع بيمينه اعلام التقى المتحلي المتجمل بحر الحكم
بفضله والغاديات بيمينه وسخائه جمال الملة والدين غياث الاسلام والمسلمين علي بن محمد الدستجرداني
الجامع من الفضيلتين العلمية والعملية الحاوي للرياستين الدينية والدنيوية رياسة طبيعية
لا وضعية وحقيقية لا اضافية هذا مع ان له الشرف القديم والحسب الكريم ومن الاخلاق ازكاها
وارضاها ومن الهمم اعلاها واسناها لهمم لا منتهى لكبارها وهمته الصغرى اجل من الدهر
لو ان معشار عشرها على البر كان البر اندى من البحر فالحمد لله الذي فضله على الاكابر
تفضيلا واتاه ما كان من الفضائل جملة وتفصيلا وشرفه بارومة ظاهرة الاشراق والطلوع

وخصه بارومة طاهرة الاعراق والفروع وجعل السنة الناس بنشر ثنائه منطلقة ورقاب العلماء
باعباء عطاياه مطوقة اللهم اجعل جناب جلاله موارد الآمال ومعاهد اقبال رعايا دين اليمن
والكرامة وزده توفيقا على تربية العلماء وتقوية الفضلاء واعلاء السنن الفاضلة واحياء الرسوم العادلة
واجعل ما يتواصل الى ذوي العلم من نعمه مشكورا وما يتواتر الى اهل الفضل من كرمه مبرورا لاسيما
ما توارد علي من سوابق انعامه وما تواصل الي من لواحق اياديه ولما برح البرح وحال الحال
وآل الامر الى ما آل من انكشاف الغمم وزوال الظلم وتراجع الامن والامان بيمن دولة مالك ازمة
الزمان ورايت كلا شرع بهمته الى خدمة لسعيد مقدمه. تحفة يجوز بها ذات بدع وكانت حالي
تقعدني عن اهداء تحفة دنياوية تشاكل خزانته الكريمة او تشابه ما فيها من الدرة اليتيمة تذكرت
قول ابي الطيب المتنبي ؏ لا خيل عندك تهديها ولا مال فليسعد النطق ان لم يسعد الحال ؏ وقوله
وذكي رائحة الرياض كلامها يبغي الثناء على الحياء فيفوح ؏ جهد المقل فكيف بابن كريمة يعطي جميلا والثناء نجيح
ولما رايت الحكمة افضل مرغوب فيه عنده واجل متحف به لديه اثرت ان اعمل الشرح المذكور على
النمط المسطور باسمه ليبقى طول الدهر برسمه واتحف به حضرته العلية وسدته السنية اذ لا احق
منه بان تتحف بنفايس الحقائق العلمية ولا اجدر بان يبذل له اسرار الدقائق الحكمية سيما اذا كان
تحفة لا تخلقها الجديدان ولا تغيرها الملوان بل تبقى بقاء الدهور ولا تفنى بكرور الاعوام والشهور
اذ ليس عما يتعلق بفروع الاديان ليختلف باختلاف الزمان والمكان هذا وان كنت في اهدائه
الى عالي حضرته وسامي سدته كمن اهدى الى الشمس ضياء والى السماء سناء لانه بفكره النقاد وخاطره
الوقاد فاز بما لم يفز به ابناء زمانه ووصل الى ما تقاصر عنه اكثر اقرانه وقد فارق التحصيل
والراي الاصيل من تعرض لعرض التنزيل على جبريل او ذاخر البحر الطامي بجرعة لا تروي غلة
وطاول الطود الشامخ بالية لا توازي ظلة فغايته من عرف قدره وسيرعون ان لا تتعدى طوره فان
ما جاوز حده انقلب الى ضده فالمرجو من كرمهم وحسن شيمهم ان ينظروا فيه بعين الرضى ليفوزوا منه
بالغاية القصوى وان يصلحوا ما يعثرون عليه من سهو ترحما لا اجراما واذا مروا باللغو مروا كراما
وان لا يمسكوا اذا اطلعوا فيه على دقايق منهم استفدناها وحقايق هم افاضوا علينا بان هذه
بضاعتنا ردت الينا على ما قيل ؏ لا تنكرن اذا اهديت نحوك من علومك الغر وآدابك النتفا
فقيم الباغ قد يهدي لمالكه برسم خدمته من باغه التحفا ؏ واعلموا اخوان الحقيقة والتجريد
واعوان الطريقة والتفريد ان من كان بعلم مشغوفا وكده الى تعاطيه مصروفا يكون سماع
ما لا يلايم عمله ولا يحبه سوى ما يلقنه وتعلمه الا ان يكون الرجل محصلا حصيفا ومميزا منصفا
ثم مع ذلك يبحث طالبا وعن طريق اللجاج والعناد ناكبا ويكون غرضه تحصيل الحقيقة وتمكن

نكبر عن الطرق الى عدله

القلب بنيل الوثيقة لا تصور الظن بصورة اليقين متعلقا باقاويل المتأخرين فمن المحال دفع
العيان بالخبر وتفضيل السمع على البصر وهذا موصوف عزيز المرام قليل الوجود في الانام لكن مع
علمي بهذا وبان من صنف فقد استهدف ومن الف فقد استقذف فاني صادق الاستجارة بمن حسن
خيمه وسلم من الكلم اديمه انه اذا اعثر مني على سهوان يسترني بذيل تجاوز وعفو فاني للخطا بالطبع
لمقترف وبالقصور والعجز لمعترف وذلك لقلة البضاعة وقصور الباع في الصناعة سيما مع فترة
ثم علة عن المباحثة ولاشتغال مبطلة للمطالعة والقيل والقال ومع هذا جاء هذا الشرح اعذب
من نسيم السحر واطيب من سمر القمر واحلى من شكوى محب الى الحبيب واشهى من لحظ الوعد وغفلة
الرقيب ولا ادعي فيها العصمة فصلة الاحسان ولا السلامة من سبق اللسان فان الفاضل من
تعد سقطاته وتحصى غلطاته ويبني بالاحسان ظنا لا من هو بابنه وبشعره مفتون وها انا اشرع
في المقصود سائلا من الله تعالى الهداية والعصمة وحسن الخاتمة والرحمة وان يجعلني بسعادة
الابد من الفائزين ولعقابه من الآمنين بمحمد وآله الطيبين الطاهرين قال المصنف رضي الله عنه
بعد ذكر بسم الله الرحمن الرحيم تبركا وتيمنا به جل ذكرك اللهم هو من الجلالة وهي كبر
القدر وفخامة الامر والمعنى كبر ذكرك اللهم بما تذكر به من الاسماء والصفات الواردتين في
كلام النبوات وعظم قدسك اي طهارتك وهي تنزهه عن المواد الجسمانية والهيولى الجرمانية
اذ ليس منطبعا فيها ولا متعلقا بها نوع تعلق والمجردات العقلية وان كانت كذلك لكن طهارتهم
لا تصفو عن شوب ولو لم يكن الا الامكان الذي هو مصدر الاحتياج ومنبع الفقر وعز جارك
من العز القوة والامتناع اي قوي جارك وامتنع من الذل وتحول اللازم من الماديات لبعدهما
وقربه من الله لا ان قربه وبعده ليس بالمسافة بل بالصفة وهي التجرد فما هو اتم تجردا واكثر تبرءا فهو اشد
قربا منه وتجاورا واعظم عزا وتمانعا وعلت سبحاتك اي ارتفعت جلالتك وعظمتك على سائر
الممكنات لان جلالها وعظمتها رشح من جلاله وعظمته وتعالى جدك اي عظمتك ومنه قوله عز
وانه تعالى جد ربنا اي علت عظمة ربنا صل اي ارحم لان الصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار
ومن البشر دعاء على مصطفيك اي ارحم المختارين من بريتك لانه جمع مصطفى من اصطفيته
اذا اخترته واهل رسالاتك عموما وخصوصا على محمد المصطفى سيد البشر المشفع في المحشر عليه وآله
الصلوة والسلام واجعلنا بنورك من الفائزين هو من الفوز وهو الظفر بالخير اي اجعلنا من المهتدين
لنورك ومشاهدة نوره اما مشاهدة ذاته او لبعض المجردات فانها ايضا بل كل ما في العوالم من نور

ذاته ورآئيك اي ولنعمايك الباطنه وهي الحواس الباطنه والعقل وما ادرك من الامور الموافقه بخلاف
النعم الظاهره فانها الحواس الظاهره وما ادرك بها من الاشيآء الملائمة واليه اشير في الكلام الالهي
واسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة من الذاكرين فان التحدث بالنعم شكر وهو يستوجب المزيد لقوله
تعالى ولئن شكرتم لازيدنكم ونعمائك اي ولنعمتك الظاهره من الشاكرين اي من المستعملين من كل
شي فيما خلق لاجله على الوجه الاصلح الاوفق المطابق للعقل الموافق للنقل كاستعمال القوى والحواس
والاعضآء والارواح في تحصيل كمال النفس فان حقيقه الشكر هي الاستعمال المذكور كاستعمال السمع لتلقي الانذارات
والبصر لتحصيل الاعتبارات الى غير ذلك ولهذا وصف الله الشاكرين بالقله حيث قال وقليل
من عبادي الشكور وبعد فاعلموا وفي نسخه اما بعد فاعلموا وفي نسخة وبعد فاعلموا والكل متقارب
والاوسط خير اخواني ان كثرة اقتراحكم اي طلبكم وسوالكم الملزم الملح في تحرير حكمة الاشراق
اي الحكمة المؤسسة على الاشراق الذي هو الكشف او حكمة المشارقه الذين هم اهل فارس وهو
ايضا يرجع الى الاول لان حكمتهم كشفيه ذوقيه فنسب الى الاشراق الذي هو ظهور الانوار العقليه
ولمعانها وفيضها بالاشراقات على الانفس عند تجردها وكان اعتماد الفارسيين في الحكمة على الذوق
والكشف وكذا قدمآء يونان خلا ارسطو وشيعته فان اعتمادهم كان على البحث والبرهان لا غير
اوهنت عزمي اي اضعفته لان وهن العزم ضعفه وفي اكثر النسخ اوهن عزمي الاكتساب
الكثرة بالاضافه الى الاقتراح عن الامتناع اي عن تحريرها وازال النشط وفي اكثر النسخ وازال لما ذكرنا ميلي الى الذكر
الاضراب عن الاسعاف اي الاعراض عن قضآء حاجتكم ولولا اتفق لزم ومما اخذ الله سبحانه على العلمآء
والحكمآء ان يرشدوا المستعدين ولا يكتموا عنهم شيا وكلمة سبقت وهي ما قضي في الازل وقدر في الايزال
فان القدر هو ايزال تفصيل القضآء الذي هو ازلي وامر ورد من محل اي من العالم العلوي الروحاني
يفضي عصيانه اي مخالفته ذلك الامر الى الخروج عن السبيل اي الى ان اخرج عن سبيل الحق لما كان لجماعة
الاقدام على اظهاره فان فيه من الصعوبة ما لا يخفى وذلك لكونه علما بما ورآء المحسوسات والمتوهمات المالوفه الغالبه
على الطباع الانسيه ومحتاجا الى برهان صحيح وكشف صريح وفي كل منهما موانع وشبه يعسر على اكثر الخلق
التخلص عنها لصعوبتها الا من ايد بروح قدسية تريه الاشيآء كما هي ولصعوبة العلم الالهي قال سقراط
لا يعلم العلم الالهي الا ذكي صبور لانه لا يجتمع الصنفان الا على الندره اذ الذكآء يكون من ميل مزاج الدماغ الى
الحراره والصبر يكون من ميله الى البروده وقلما يتفق الاعتدال الذي يستويان فيه ويتقومان به وما زلتم
يا معشر صحبي وفقكم الله لما يحبه ويرضى تلتمسون مني اي يطلبون ان اكتب لكم كتابا اذكر فيه ما حصل لي
بالذوق في خلواتي اي في حال اعراضي عن الامور البدنيه واتصالي بالمجردات النوريه لان حقيقه الخلوه
هي ترك المحسوسات والمالوفات الجسمانيه وقطع الخواطر الوهميه والخياليه والا فلو كان في بيت خال
والعوق الوهمية والخيالية عماله ان بعد فهو في فرقه لا في خلوة ومنازلاتي اي وفي الاحوال السانحة لي
عند اتصالي بعالم الربوبية او بعض العقول الملكوتيه وهي اقسام فمنها منازله انا وانت ومنازله

انا وانت ومنازله انت لا انا الى غير ذلك مما هو مذكور في كتب ارباب التصوف من اقسام المنازلات فانها
عبارة عن احوال تلحق السالك عند التجرد فيلحظ عندها امورا شريفة من فوقهم تنزل به امر من الامور
ولكل نفس طالبة قسط من نور الله عز وجل قل او كثر لان الطالب يبتدي من الحواس ثم يرتقي الى عالم النفس
ثم الى عالم العقل ثم الى عالم الربوبية فبحسب سمو السالك يستديمون ويكثر وبحسب نزوله يضعف ويقل والمعنى
انهم لما سالوني ان اكتب لهم ذوقي وانا طالب ولكل طالب قسط فانا اكتب لهم ذلك القسط الذي حصل
لي وهو تواضع منه والا فالقسط الذي ذكره هو قسط العظمآء المتمهين لا قسط الفقرآء المبتدئين ولكل مجتهد
ذوق نقص او كمل لان المجتهدين وان اشتركوا في وقوعهم في المراتب العاليه لكنهم على التفاوت فان كانت المرتبه
اعلاها فهو اكمل الاذواق وان كانت في ادناها فهو انقصها فليس العلم وقفا على قوم هو رد على قوم يقولون
ان الحكمة كانت عند الاوايل وكذا التصوف وان الاواخر لا يبلغون الى مراتب الاوايل ليغلق بعدهم باب
الملكوت ويمنع المزيد على العالمين اي ويمنع عنهم ان يزيد المتاخر على المتقدم ثم اضرب عن ذلك بقوله بل واهب العلم
اي العقل الفعال الذي هو بالافق المبين اي في افق عالم العقل ومحله ونهايته ما هو على الغيب بضنين اي على ما
غاب عنك بل عن الاوايل من الامور الخفيه والانذارات الكونيه بخيل وشر القرون ما طوي فيه بساط الاجتهاد
اي السير والسلوك الى الله لان خيرها ما بسط فيه بساطه ولهذا قال النبي عليه خير القرون قرني لانه كان
اجل المجتهدين ثم الذي يليه لان فيه بقية من اصحابه وهكذا يقل الخير ويضعف الاجتهاد الى اخر القرون
والقرن ثمانون سنه وقيل ستون وانما ذكر البساط لانه ما يجلس عليه ويمكن عند القعود عليه من الامور
الاجتهاديه وغيرها وانقطع فيه سير الافكار اي سيرها المودي الى الحكمة البحثية لان الفكر ترتيب امور معلومة
مناسبه ترتيبا خاصا ليتادى منه الى المجهولات وانحسم باب المكاشفات اي انسد بابها المودي الى الحكمة
الذوقية التي هي معاينه المجردات واحوالها العقلية والمكاشفة ظهور الشي للقلب باستيلاء ذكره من
غير ريب او حصول الامر العقلي بالالهام دفعة من غير فكر وطلب او بين النوم واليقظه وارتفاع
الغطآء حتى يتضح جلية الحال في الامور المتعلقه بالآخرة اتضاحا يجري مجرى العيان الذي لا يشك فيه وانسد
طرق المشاهدات المشاهدة اخص من المكاشفه والفرق بينهما ما بين العام والخاص هذا هو المشهور لان المصنف
قال في رسالته المسماة بكلمة التصوف المكاشفه هي حصول علم للنفس اما بفكر او حدس او سانح غيبي
متعلق بامر جزئي واقع في الماضي او المستقبل والمشاهدة هي شروق الانوار على النفس بحيث ينقطع منازعة
الوهم وقد خصه بعض الناس بما يرتسم من الصور الغيبية في الحس المشترك فيرى ظاهرا محسوسا وان كان
في زماننا جماعة من الجهال يظنون دعابة المتخيل اذا استمرت بهم مشاهدة وقد رتبت لكم قبل هذا
الكتاب وفي اثنايه عند معاوقة القواطع عنه كتبا على طريقة المشائين ولخصت فيها قواعدهم ومن جملتها
المختصر الموسوم بالملوكات اللوحية والعرشية المشتمل على قواعد كثيرة ولخصت فيها القواعد مع صغر حجمه
ودونه اللمحة

وفي بعض النسخ اللمحات وهذا يدل على انه شرع في التلويحات واللمحات قبل حكمة الاشراق وقبل
اتمامها شرع فيها ثم تممها في اثنائها عند معاوقة الاسفار والملال ونحوهما عنها وصنف غيرها كالمقاومات
والمطارحات ومنها ما رتبته في ايام الصبى كالالواح والهياكل واكثر رسايله وهذا مساق آخر
لابتنائه على الذوق والكشف ومشاهدة الانوار بخلاف مساق المشائين لابتنائه على البحث الصرف
وطريق اقرب من تلك الطريقة لان المنطق المذكور فيه موجز محذوف عنه الفروع الكثيرة القليلة
الاستعمال مع ما فيه اشياء كانت في طريقتهم غير محصلة ولا مهذبة ولهذا قال وانظم واضبط واقل اتعابا
في التحصيل لانضباط هذه الطريقة لتحرير قواعدها وتهذيب مطالبها وتلخيص زبدها عن زبدها
ولم يحصل لي اولا بالفكر بل كان حصوله بامر آخر اي بالذوق والكشف لما ارتكبه من الرياضات
والمجاهدات ثم اي بعد حصوله بالذوق والكشف طلبت الحجة عليه اي البرهان بالفكر حتى لو قطعت النظر
عن الحجة مثلا ما كان يشككني فيه مشكك لان حصول اليقين كان بالعيان لا بالبرهان ليمكن ان يشكك فيه كما يورده الخصم
وما ذكرته من علم الانوار كمعرفة المبدا الاول والعقول والنفوس والانوار العرضية واحوالها وبالجملة كل ما
يدرك بالكشف والذوق وجميع ما يبتني عليه اي على علم الانوار كاكثر العلم الطبيعي وبعض الالهي وبالجملة
اكثر ما يدرك بالفكر وغيره اي وغير ما يبتني عليه علم الانوار كبعض المسايل الطبيعية والالهية المتينة
على غير علم الانوار ساعدني عليه كل من سلك سبيل الله عز وجل من الحكماء المتالهين والعرفاء المتنزهين لان
الاذواق اذا لم يكن فيها افة تطابقت وتوافقت فيصدق بعضها بعضا وهو اي المذكور من علم الانوار
ذوق امام الحكمة ورئيسها افلاطن لانه موافق للمذكور في كتبه كالكتاب المسمى بطيماوس وفاذن وفي
رسايله ايضا ومطابق لحكايته بعض معارجه صاحب الايد والنور اي النعم الظاهرة والباطنة لان الايد
جمع اليد وهي النعمة وانما حذف اليا لانه لغة بعض العرب يحذفون اليا من الاصل مع الالف واللام
فيقولون في المهتدي المهتد وهو كقوله تعالى اولوا الايدي والابصار اي البصاير وهي شدة النور الباطن
النفسي الذي هو السبب في ادراك الحقايق وهو معنى النور وانما كان امام الحكمة لان الامام هو القدوة
وتقدم ابا حسن هو ارسطو وحسنه من حسنات افلاطن وممن لزمه نيفا وعشرين سنة وكان
افلاطن مع البحث الصحيح والكشف الصريح الذوق التام والتجرد الذي ليس وراءه تجرد فلهذا كان امام الحكمة
النظرية ورئيس الحكمة العملية وكذا من كان قبله من زمان والد الحكماء هرمس الى زمانه اي زمان
افلاطن من عظماء الحكماء واساطين الحكمة مثل انباذقلس وفيثاغورس وغيرهما اي وكذا هو ذوق
جميع الحكماء الذين كانوا قبل افلاطن من زمن هرمس الهرامسة المصري المعروف بادريس النبي عليه السلام
الى زمان افلاطن والعظماء الذين منهم كانباذقلس وتلميذه فيثاغورس وتلميذه سقراط وتلميذه افلاطن
وهو خاتم اهل الحكمة الذوقية ومن بعده فشت الحكمة البحثية وهو ما زالت في زيادة الفروع الغير
المحتاج اليها حتى انطمست الاصول المحتاج اليها وانما سمي هرمس والد الحكماء لانه اول من دون الحكمة

الالواح الهياكل

امام الحكمة افلاطن

والنجوم والطلسمات وكثيرا من العجايب ثم تداولت حكمته من تلامذته وانتشرت منهم حتى
انتهت الى هؤلاء العظماء ولان الاسطوانة ما تقف وتعتمد عليها السقوف والابنية وهؤلاء
الاجلة عليهم اعتمدت الحكمة وبهم ثبتت قواعدها فسماهم اساطين استعارة وكلمات الاولين مرموزة
فان هرمس وانباذقلس وفيثاغورس وسقراط وافلاطن كانوا يرمزون في كلامهم اما تشحيذا
للخاطر باستكداد الفكر او تشبها بالباري تعالى واصحاب النواميس فيما اتوا به من الكتب المنزلة
المرموزة لتكون اقرب الى فهم الجمهور فينتفع الخواص بباطنها والعوام بظاهرها ولتكون بعضها
سببا لردعهم عن الرذيلة وبعضها سببا لتصورا امورا وهمية تكون موجبة لسعادة وهمية ايضا ولو
خوطبوا بصريح الحق لما امكنهم فهمه فيجحدونه وربما يكون ذلك سببا لهلاكهم او لئلا يطلع عليها من
ليس لها اهلا فتصير الحكمة عونا له على اكتساب الشرور والفجور وتفضي ذلك الى فساد العالم او ليلا
يتوانى طالبها الذكي عن بذل الجهد في اقتنائها لظهورها بل يتسهل بكلفته عليها لغموضها واما
البليد والكسلان ومن ليس اهلا لها فيستصعبها لدقتها فلا يحوم حولها ولهذا لما عذل افلاطن
ارسطاطاليس على اظهاره للفلسفة اجاب باني وان كنت اظهرتها وكشفتها لكني قد اودعت
فيها مهاوي وامورا غوامض لا يطلع عليها الا السديد الغريد من الحكماء وهو اشارة الى ما رمزه
فيها وما رد عليهم على الاولين وان كان متوجها على ظاهر اقاويلهم لم يتوجه على مقاصدهم فلا رد على الرمز
لتوقف الرد على فهم المراد لكن المراد وهو باطن الرمز غير مفهوم والمفهوم وهو ظاهره غير مراد
فالرد يكون على ظاهر اقاويلهم الغير المرادة دون المقاصد المرادة فلهذا لا يتوجه على الرمز
وقد ذكر هذا اللفظ بعينه وهو ان لا رد على الرمز سوريانوس في مناقضته ارسطوطاليس افلاطن
وعلى هذا يبتني قاعدة الشرق في النور والظلمة التي كانت طريقة حكماء الفرس مثل جاماسف
وفرشاوشتر وفي بعض النسخ فرشاوشير وبزرجمهر ومن قبلهم اي وعلى الرمز
يبتني قاعدة اهل الشرق وهم حكماء الفرس القايلون باصلين احدهما نور والاخر ظلمة لانه
رمز على الوجوب والامكان فالنور قايم مقام الوجود الواجب والظلمة مقام الوجود الممكن لان
المبدا الاول اثنان احدهما نور والاخر ظلمة لان هذا لا يقوله عاقل فضلا عن فضلاء فارس الخايضين
غمرات العلوم الحقيقية ولهذا قال النبي عليه السلام في حقهم لو كان الدين بالثريا لناولته رجال من
فارس وقد احيى المصنف حكمهم ومذاهبهم في هذا الكتاب وبعينه ذوق فضلاء يونان وهاتان
الامتان متوافقتان في الاصل وهم كما ذكر مثل جاماسف تلميذ زردشت وفرشاوشير
وبزرجمهر الماهر ومن قبلهم مثل كيومرث وطهمورث وافريدون وكيخسرو وزردشت من الملوك
الافاضل وقد اتلف حكمهم حوادث الدهر واعظمها زوال الملك عنهم واحراق الاسكندر الاكثر من كتبهم
وحكمهم والمصنف كما ظفر باطراف منها ورآها موافقة للامور الكشفية الشهودية استحسنها

الابنية

وكلاهما وهي اي وقاعدة الشرق في النور والظلمة ليست قاعدة كفرة المجوس القايلين بظاهر النور والظلمة
وانهما مبدان اولان لانهم مشركون لا موحدون وكذا كل من يثبت مبدان موثرين في الخير والشر
كالقدرية حكمهم حكمها وكانه الى هذا المعنى اشار بقوله عليه القدرية مجوس هذه الامة والحادماني
اي وليست ايضا قاعدة الحادماني البابلي الذي كان نصراني الدين مجوسي الطبع واليه ينسب
الثنوية القايلون بالهين احدهما اله الخير وخالقه وهو النور والاخر اله الشر وخالقه وهو الظلمة
والالحاد تجاوز الحق وعدم سنه لتجاوزه عن الواجب الحق وتعديته الى التثنية الباطلة وما
يفضي الى الشرك بالله تعالى اي وليست ايضا قاعدة ما يفضي الى الشرك بالله تعالى كقواعد مذاهب
بعض المشركين من المليين وغيرهم ويجوز ان يجعل الحادماني خبر ليس فيصبب وهكذا وجدته
مقيدا في نسخه مكتوبه من نسخة مقروة على المصنف رحمه الله مضبوطة وعلى هذا فيكون
ما يفضي الى الشرك بالله منصوب المحل وساير الى هذه النسخة ان احتجت اليها بقولي في
تلك النسخه كذا ليكون على ذكر ولا احتاج الى التطويل في التعريف ولا تظن ان الحكمة كانت في
هذه القرية الاخيرة بل العالم ما خلا قط عن الحكمة وعن شخص قايم بها عنده الحجج والبينات
لان العناية الالهية كما اقتضت وجود هذا العالم فهي تقتضي صلاحه وهو بالحكما المتالهين
الشارعين للشرايع والموسسين للقواعد فوجب ان لا تخلو الارض عن واحد او جماعة منهم
يقومون بحجج الله ويودونها الى اهلها عند الاحتياج بهم يدوم نظام العالم ويتصل فيض البارئ
ولو خلا زمان ما عنهم لعظم الفساد وهلك الناس بالهرج والمرج والعناية الازلية تاباه
اذ من المعلوم ان الحاجة الى شخص به يكمل نظام عموم الناس اشد من الحاجة الى انبات الشعر
على الاشفار وعلى الحاجبين والى تقعير الاخمصين واشيا اخر من المنافع التي لا ضرورة اليها
في البقا بل هي نافعة فيه نفعا ما واذا امكن وجود هذا الشخص فلا يجوز ان يكون العناية الالهية
تقتضي هذه المنافع ولا تقتضي ما هو اكثر منفعة منها هذا مع ان العقل السليم يحكم به على سبيل
الحدس وهو خليفة الله في ارضه لانه خليفته في العلم والرياسة واصلاح العالم اذ لا بد للباري تعالى
في كل عالم من ذات يكون اقرب اليه من الباقي يصل الفيض اليهم بتوسطه وكما ان حفاظ الملك
وصلاحه على الملك خلفاوه فكذا حفاظ العلوم الحقيقيه والقايمون بحجج الله وبيناته ومصلحوا
بريته خلفا الله في ارضه على خلقه وهكذا يكون ما دامت السموات والارض اي وهكذا يكون
لله في الارض خليفة ما دامت السموات والارض لما سيظهر من دوام الانواع العنصرية بدوام
السما والارض ويلزم من دوام الانواع مع العناية الالهية دوام الخلافة والخليفة ايضا وهو
المطلوب والاختلاف بين متقدمي الحكما ومتاخريهم انما هو في الالفاظ واختلاف عاداتهم في التصريح
والتعريض لما علمت ان الاوايل كانت عادتهم ان يرمزوا في كلامهم ويتعرضوا في حكمهم لان اكثر المطالب
الحكمية لا يجوز ان يلقى الى الجمهور مكشوفه غير مغطاه باغطية مثاليه فوجب رمزه لما فيه من الفوايد

المذكورة والكل اي من متقدمي الحكما ومتاخريهم قايلون بالعوالم الثلثه اي عالم العقل وعالم
النفس وعالم الجرم وافلاطن يسمي الاول تعالى عالم الربوبية فان اراد المصنف ذلك فيسقط عالم الجرم
لانه محسوس لا يحتاج الى الاثبات متفقون على التوحيد اي كل الحكماء ايضا متفقون على التوحيد
وهو انه تعالى واحد من جميع الوجوه لا نزاع بينهم في اصول المسايل اي في المسايل المهمة التي هي الامهات كقدم
العالم وصحة المعاد وثبوت السعادة والشقاوة وانه تعالى عالم بجميع الاشيا وان صفاته عين
ذاته وانه يفعل بالذات وامثال ذلك من اصول مسايل الحكمة وامهاتها واما الفروع فقد يقع
الخلاف فيها لاختلاف ماخذها والمعلم الاول يعني ارسطوطاليس وان كان كبير القدر عظيم
الشان بعيد الغور تام النظر لا يجوز المبالغة فيه على وجه يفضي الى الازراء باستاذيه
كما يشير به الى الشيخ ابي علي بن سينا حيث قال في اخر منطق الشفا في تفخيم ارسطوطاليس وتعظيم
شانه بعد ان نقل عنه ما معناه انا ما ورثنا عمن تقدمنا في الاقيسة الا ضوابط غير مفصلة
واما تفصيلها وافراد كل قياس بشروطه وضروبه وتمييز المنتج عن العقيم الى غير ذلك من الاحكام
فهو امر قد كددنا فيه انفسنا واسهرنا اعيننا حتى استقام على هذا الامر فان وقع لاحد ممن ياتي
بعدنا فيه زيادة او اصلاح فليصلحه او خلل فليسده انظروا معاشر المتعلمين هل اتى احد بعده
زاد عليه او اظهر منه قصورا او اخذ عليه ماخذا مع طول المدة وبعد العهد بل كان ما ذكره هو
التام الكامل والميزان الصحيح والحق الصريح ثم قال في تحقير افلاطن واما افلاطن الالهي فان كانت
بضاعته من الحكمة وما وصل الينا من كتبه وكلامه فلقد كانت بضاعته من العلم مزجاة
ومن جملتهم اي ومن جملة استاذيه جماعة من اهل السفارة اي اهل الكتب السماوية واصلاح الناس
من سفرت بين القوم اسفر سفارة اصلحت ومنه السفير الرسول والمصلح والشارعين
اي للنواميس مثل اغاثاذيمون اي شيث بن ادم عليهما السلام وهرمس اي ادريس النبي عليه السلام واسقليبوس
اي خادم هرمس وتلميذه الذي هو اب الحكما والاطبا وغيرهم اي ومن جملة استاذيه جماعة من غير
اهل السفارة او ومثل غيرهم ليكون عطفا على اسقليبوس لا على اهل السفارة ويكون الغير من اهلها
حينئذ بخلاف التقدير الاول وانما سمي الثلثه وهم من عظما الانبيا الجامعين بين الفضيلة النبويه
والحكمة الفلسفيه ولهذا قدروا على تدوين الحكمة واظهار الفلسفة استاذيه اما لانه اخذ العلم
عن افلاطن وهو عن سقراط وهو عن فيثاغورس وهو عن انباذقلس وهكذا اخذ عن سلف حتى ينتهي
الى الامامين اغاثاذيمون وهرمس واستاذ الاستاذ استاذ واما لانه تلمذ كتبهم وكلامهم
فكانوا معلمين له بالحقيقه ولو انصف ابو علي لعلم ان الاصول التي بسطها وهذبها ارسطوطاليس ماخوذه
عن افلاطن وانه ما كان والعلم عند الله عاجزا عن ذلك وانما عاقه عن ذلك شغل القلب بالامور الكشفيه

الجليله والذوقيه الجميله التي هي الحكمه بالحقيقه ومن هو مشغول بهذه الامور المهمة الشريفة النفيسه
كيف يتفرغ لتفريع الاصول وتفصيل المجمل الغير المهم والمراتب اى مراتب الحكمة والحكماء كثيرة وهي
اى الحكماء على طبقات وهي هذه هي عشر على ما ذكره وانما انحصرت فيها لان الحكيم اما ان يكون متوغلا في التأله
والبحث اى في الحكمة الذوقية والبحثية او في احديهما فقط او لا يكون متوغلا في شيء منهما والاول قسم واحد
والثاني ستة اقسام لان المتوغل في احديهما اما ان يكون متوسطا في الاخرى او ضعيفا فيها او خاليا
عنها والثالث وان كان تسعة اقسام هي الحاصلة من ضرب الثلثة التي هي التوسط والضعف والخلو
في مثلها لكن سقط منه قسم واحد وهو الخالي عنهما لمنافاته لمورد القسمة لانه لا يسمى حكيما ويرجع الثمنية
الباقيه باعتبار طلب التوغل الى ثلثه لان كلا منها اما ان يكون طالبا للتوغل فيهما او في احديهما فقط
فالاقسام عشر لا غير وهذا الحصر مما نبهني عليه المصنف ادام الله فضله وكثر في الملوك الافاضل
مثلها احدها حكيم الهي متوغل في التأله عديم البحث وهذا كاكثر الانبيا والاوليا من مشايخ
التصوف كابي يزيد البسطامي وسهل بن عبد الله التستري والحسين بن منصور ونظرائهم من ارباب
الذوق دون البحث الحكمي المشهور وثانيها حكيم بحاث عديم التأله وهو عكس الاول اذ المراد من البحاث المتوغل
في البحث وهو من المتقدمين كاكثر المشائين من اتباع ارسطو ومن المتأخرين كالشيخين الفارابي وابي علي
واتباعهما وثالثها حكيم الهي متوغل في التوغل هذه الطبقه اعز من الكبريت الاحمر ولا نعرف احدا من
المتقدمين موصوفا بهذه الصفه لانهم وان كانوا متوغلين في التأله لم يكونوا متوغلين في البحث الا ان
يراد بتوغلهم فيه معرفة الاصول والقواعد بالبرهان من غير بسط الفروع وتفصيل المجمل وتمييز العلوم
بعضها من بعض من التنقيح والتهذيب لان هذا مما تم الا باجتهاد ارسطو ولا من المتأخرين غير حكيم الهي متوغل في التأله متوسط في البحث او ضعيفه
صاحب هذا الكتاب ورابعها وخامستها حكيم الهي متوغل في التأله متوسط في التأله او ضعيفه فالسادسة عكس الرابعة
وسادستها وسابعتها حكيم متوغل في البحث متوسط في التأله او ضعيفه
والسابعة عكس الخامسة وثامنتها طالب للتأله والبحث وتاسعتها طالب للتأله فقط وعاشرتها طالب
للبحث فقط فان اتفق في الوقت متوغل في التأله والبحث فله الرياسة اى رياسة العالم العنصري
لكماله في الحكمتين واحرازه للشرفين وهو خليفة الله لانه اقرب الخلق منه تعالى وان لم يتفق اى لم يوجد لندرته
وعزته فالمتوغل في التأله المتوسط في البحث لان شرف التأله اعظم من شرف البحث لان المقصد الحاصل من البحث
لا يسلم عن الشك بخلاف الحاصل من التأله وان لم يتفق فالحكيم المتوغل في التأله عديم البحث وهو
خليفة الله تعالى الذي لا يمكن خلو الارض عن امثاله لان الارض قد تخلو عن الاولين لندرتهما
ولا تخلو الارض عن متوغل في التأله ابدا ولا رياسة في ارض الله للباحث المتوغل في البحث الذي

لم يتوغل في التأله فان المتوغل في التأله لا يخلو العالم وهو احق من الباحث فقط اذ لا بد للخلافة
من التلقي لان خليفة الملك ومدبره لا بد له من ان يتلقى منه ما هو بصدده اى ما يأخذ منه ما يحتاج اليه الخلافة
فالمتأله له نوع الاخذ عن الباري والعقول دون فكر ونظر بل باتصال روحي والباحث لا يأخذ شيئا
الا بواسطة المقدمات والافكار والانظار فلهذا كان اولى من الباحث فقط ولست اعني بهذه
الرياسة التغلب اى ليس المراد من قولنا فله الرياسة ان له التغلب فانه قد يكون وقد لا يكون بل المراد
ان استحقاق الامامة والقدوة له لاتصاله بالكمالات بل قد يكون الامام المتأله مستوليا ظاهرا
كسائر الانبياء ذوي الشوكة والملك وبعض الملوك الحكماء مثل كيومرث وافريدون وكيخسرو واسكندر
وبعض الصحابة رضي وقد يكون خفيا وهو الذي سماه الكافة القطب فله الرياسة وان كان في
غاية الخمول كسائر متألهي الحكماء والصوفية من المشهورين والكاملين والمتأله الخفي يسمى قطبا ولكل
عصر وزمان يكون منهم جماعة الا ان تمهم كالا لا يكون الا واحدا كما في الاخبار النبوية واذا كانت السياسة
بيده اى بيد المتأله كان الزمان نوريا لتمكنه من نشر العلم والحكمة والعدل وسائر
الاخلاق المرضية وحمله الناس على المحجة البيضاء لتقوية نفسه بالعلم والعمل كزمان الانبياء عليهم السلام ومتألهي
الحكماء واذا خلا الزمان عن تدبير الهي اى عن تدبير الهي سببه على السنة انبيائه وحكمائه كانت الظلمات غالبة
كزمان الفترات وبعد عهد النبوات واستيلاء ذوي الغباوة والجهالات كزماننا هذا لضعف
الشرائع وتواتر الوقائع وانطماس السبل والمناهج الحكمية واندراس الرتب والمعارج العقلية واجود الطلبة
طالب التأله والبحث لتوجهه الى جمعه بين الكمالين ثم طالب التأله ثم طالب البحث لان طالب
التأله طالب للخلافة التي هي المقصد الاقصى بخلاف طالب البحث اذ لا خلافة له ولان طالب حصول اليقين
بالتأله اقرب من طلبه بالبحث الصرف لعدم سلامة البحث عن الشكوك والشبهات وكتابنا هذا
لطالبي التأله والبحث لاشتماله على الحكمتين اما الذوقية فلما فيه من علم الانوار الالهية واما البحثية
فلما فيه من اصول العلوم وقواعدها كالمنطقي والطبيعي والالهي وليس للباحث الذي لم يتأله ولم
يطلب التأله فيه نصيب لابتنائه على الاصول الكشفية الذوقية بخلاف الكتب البحثية لابتنائها
على اصول اخرى فلا جرم لا يكون له فيه نصيب لاختلاف المأخذ ولا نباحث في هذا الكتاب ورموزه
الا مع المجتهد المتأله او الطالب للتأله اى لا مع المجتهد في الانظار والافكار سواء كان واصلا الى
التأله او طالبا له واقل درجات قارئ هذا الكتاب ان يكون قد ورد عليه البارق الالهي
وهي نور فايض عن المجردات العقلية على النفس الناطقة عقيب الرياضات والمجاهدات والاشتغال
بالامور العلوية الروحانية بتعلم المجردات واحوالها وهو اكسير الحكمة ولنبن هذا الكتاب على هذه البوارق

فمن لم يحصل له هذه لا يمكنه الاطلاع على اسراره ولا فهم ما يقال من تعريف ذوات المجردات العقلية
وصفاتها لكون هذه البوارق هي الاصل في معرفة النفس والمجردات بل لا يتصور من تلك الالفاظ
المشار بها كالنور والضوء والاشراق وامثالها الا موضوعاتها الاصلية فيضل ضلالا مبينا بخلاف
صاحب الاشراقات العقلية لا ينتقل ذهنه عند سماع تلك الالفاظ الى ما باشره من النور بالذوق
ووصل اليه بالنفس فيهتدي به صراطا مستقيما لا ان يضله ضلالا مبينا وصار وروده ملكة له بحيث
يلحظ النفس متى شاءت ويمكن من استثباته ليمكن ان يبني عليه ما يحتاج اليه من الاحكام وهذا اقل
الدرجات واعظمها ان يحصل له الملكة التامة الطامسة وهي اخر المراتب كما ستبين في قسم
الانوار ان شاء الله تعالى وغيره اي وغير من صار ورود البارق ملكة له لا ينتفع به اي بهذا الكتاب
اصلا سواء كان الغير من اصحاب البحث الصرف او ارباب البوارق الغير الثابتة فمن اراد البحث
وحده فعليه بطريقة المشائين فانها حسنة للبحث وحده محكمة لا تناهيها على قواعد بعضها
ضرورية وبعضها نظرية تثبت بامور فطرية وليس لنا معه كلام ومباحثة في القواعد الاشراقية
لاختلاف الاصول وتباين القواعد لان اصل القواعد الاشراقية وما يتلوها هو الكشف والعيان
واصل قواعد المشائين البحث والبرهان بل الاشراقيون لا ينتظم امرهم دون سوانح نورية
اي لوامع نورية عقلية تكون مبنى الاصول الصحيحة التي هي القواعد الاشراقية فان من هذه القواعد
اي الاشراقية المذكورة في هذا الكتاب ما يبنى على هذه الانوار اي بعضها على ما يدل عليه لفظ من
التبعيض في قوله فان من هذه القواعد اذ ليس جميع القواعد التي يبنى عليها القواعد الاشراقية هي
السوانح النورية شك يزول عنهم بالسلم المخلعة اي بالنفس المخلعة عن البدن بالمشاهدة للمبادي
العقلية والسوانح النورية وكما انا شاهدنا المحسوسات كالكواكب والاجسام الطبيعية
وتيقنا بعض احوالها كرجوع الكواكب ووقوفها واستقامتها وبطوء حركاتها وسرعتها الى غير
ذلك وكاشكال الاجسام الطبيعية ومقاديرها واماكنها وحركاتها وسكوناتها وساير التغيرات
الطبيعية ثم بنينا عليها اي على تلك الاحوال المتيقنة من المحسوسات المشاهدة علوما صحيحة
كالهيئة وغيرها من المسائل الطبيعية المبنية على احوال الاجسام الطبيعية كالهيئة على احوال الكواكب فكذا
نشاهد من الروحانيات اشياء كذواتها المجردة واشراقاتها ولمعاتها وبعض هيئاتها النورية ثم نبني عليها
اي على تلك الاشياء المشاهدة من الروحانيات العلوم الالهية والاسرار الربانية ومن ليس هذا سبيله
بل يعول في تحصيل العلوم على البحث والنظر لا على الذوق والكشف فليس من الحكمة في شيء اذ لا اعتماد على
علمه وحكمته وستلعب به الشكوك كما لعبت بالمعتمدين على البحث الصرف من متقدمي المشائين ومتأخريهم

9a

الا ترى انهم كيف اضطربوا وتحيروا من كثرة الاسولة الواردة عليهم وخبطوا في القال والقيل وشكك اللاحق على
السابق ولم يتفقوا على شيء بل كلما دخلت امة لعنت اختها ولهذا لم يبق للاذكياء ثقة بكتبهم ولا بكلامهم
اذ لا تخلو عن الريب والشك ولا يسلم عن القدح والطعن والآلة الواقية للفكر وفي اكثر النسخ والآلة
المشهورة الواقية للفكر يعني المنطق لانه يصون الفكر عن الخطأ في انتقالاته من المعلوم الى المجهول جعلناها هاهنا
مختصرة مضبوطة بضوابط قليلة العدد لتصون الذهن عن التبدد والخاطر عن التبلد كثيرة الفوايد
لكونها لباب ما يحتاج اليه في هذا الفن مع تفريعات لطيفة ونتيجات شريفة منها انه رد الاشكال بل
الضروب المنتجة من كل شكل الى ضرب واحد هو المركب من موجبتين كليتين ضروريتين وذلك لرد القضايا كلها
الى الموجبة الكلية الضرورية وذلك بان جعل القضية الجزئية كلية بالافراض والسالبة موجبة بالعدول واما
ان السالبة انما يمكن جعلها موجبة معدولة اذا كانت مركبة لا بسيطة فكلام لا طائل تحته على ما سيتضح عند الكلام
عليه وجعل غير الضرورية ضرورية بجعل الجهة جزء المحمول وهي اي هذه الضوابط القليلة كافية للذكي اذ لجودة
قريحته وصفاء ذهنه يكفيه اقل اشارة وادنى ايماء بخلاف البليد فانه لا يفهم القليل ولا ينفعه الكثير وللطالب
الاشراق اي كافية له ايضا لانه اذا تفطن لما هو سبيله من شروق الانوار ولمعان البوارق فيصير لذلك
جازما باكثر المطالب ومهمات المسائل لان النور السانح هو اكسير المعرفة والحكمة وما لم تهيأ الجزم به لتوقفه
على الفكر يكفيه من المنطق هذه الضوابط النورية لاشتمالها على ما لا بد منه في هذا الفن وان كان على سبيل
الاجمال ومن اراد التفصيل في العلم الذي هو الآلة فليراجع الكتب المفصلة كالتلويحات والمطارحات
والشفاء والنجاة ونحوها ومقصودنا في هذا الكتاب ينحصر في قسمين القسم الاول في ضوابط
الفكر وهي صناعة المنطق اذ بها يعرف صحيح الفكر من فاسده وقد جعله ثلثة اقسام الاول في المعارف
والتعريف والثاني في الحجج ومباديها والثالث في كيفية حل المغالطات وبيان بعض القواعد المهمة المحتاج اليها
وفيه ثلث مقالات والقسم الثاني في الانوار الالهية وما يتعلق بها من
في قسم الانوار واليه اشار بقوله كما سنبين في موضعه ان شاء الله العزيز واعلم ان الواجب على من
معرفة مبادي الوجود وترتيبها الى غير ذلك
شرع في شرح كتاب ككتاب المنطق على ما شرع فيه مثلا ليقاس عليه غيره ان يتعرض في صدره لاشياء
سماها القدماء الرؤوس الثمانية احدها الغرض من العلم وهو العلة الغائية لئلا يكون الناظر فيه عابثا وثانيها
المنفعة وهي ما يتشوقها الكل طبعا ليتحمل المشقة في تحصيله وثالثها السمة وهي عنوان الكتاب ليكون عند
الناظر اجمال ما يفصله الغرض ورابعها المؤلف وهو مصنف الكتاب ليسكن قلب المتعلم اليه لاختلاف
ذلك باختلاف المصنفين ومن شرطهم ان يحترزوا عن الزيادة على ما يجب والنقصان عما يجب وعن استعمال
الالفاظ الغريبة والمشتركة وعن رداءة الوضع وهو تقديم ما يجب تأخيره وتأخير ما يجب تقديمه وخامسها

انه من اى علم هو ليطلب فيه ما يليق به وسادسها انه في اية مرتبة هو ليعلم على اى علم يجب تقديمه في البحث
وعن اى يجب تاخيره فيه وسابعها القسمة وهي ابواب الكتاب ليطلب في كل باب ما يختص به وثامنها
انحاء التعاليم وهي التقسيم والتحليل والتحديد والبرهان ليعرف ان الكتاب مشتمل على كلها او بعضها واذا
عرفت ذلك فاعلم ان الغرض من المنطق التميز بين الصدق والكذب في الاقوال والخير والشر في الافعال — غرض المنطق
والحق والباطل في الاعتقادات ومنفعته القدرة على تحصيل العلوم النظرية والعملية لان الاستعداد
قبل تحصيله ناقص وبعد تحصيله كامل والقرب من الكمال لان كمال الانسان في معرفة الحق لعينه ومعرفة — منفعته
الخير ليفعله اعني الخير الحقيقي وهو الشجاعة والعفة والحكمة التي مجموعها العدالة لا المجازي الذي هو المطعم
الهني والمنكح الشهي والمسمع البهي والملبس السني ونفاذ الامر ورواج الفعل ونحوها والمنطق بعضه
فرض وهو البرهان لانه لتكميل الذات وبعضه نفل وهو ما سواه من اقسام القياس لانه للخطاب
مع الغير ومن اتقن المنطق فهو على مدرجة من ساير العلوم ومن طلب العلوم التي هي غير متسقة وهي ما — المنطق بعضه فرض وبعضه نفل
لا يؤمن فيها من الغلط ولا يعلم المنطق فهو كحاطب ليل وكرمد العين لا يقدر على النظر الى الضوء لا لبخل
من الموجد بل لنقصان الاستعداد والصواب الذي يصدر من غير المنطقي كرمية من غير رام وكدواء عجوز
وقد يندر للمنطقي خطأ في النوافل دون المهمات لكنه يمكنه استدراكه بعرضه على القوانين المنطقية
كمن اراد اجمال حساب وغلط فيه يمكنه استدراكه بعقده مرتين او اكثر فالمنطق هو الآلة العاصمة
للذهن عن الخطا والزلل الموصلة الى الوقوف على الاعتقاد الحق باعطا اسبابه ونهج سبله وهو علم
يعلم فيه كيف يكتسب عقد من عقد حاصل ويعبر عنه بانه عين جرارة من شرب من مايها وتطهر بها
سرت في جوارحه منية مبتدعة طويت لديها المهامه ولم يكد ده جبل قاف ولم توسه الزبانية
فرهدهته الى الهاوية وخف على الماء حمله ولا الغرق في البحر المحيط ولو في جوار عين الحيوان الراكدة
من اغترف فيها لم يمت ومنه يعلم ان من قال انا قانع بما اعلم وما لي حاجة الى المنطق وان كان يعلم جميع
العلوم العامة من اللغة والنحو والشعر والترسل والطب والحساب فهو كحارس يقول انا قانع
بما انا فيه وما لي حاجة الى السلطان والسرير والتاج وسمة المنطق هي النطق وهو مشتق من النطق — سمته
الداخلي وهو القوة التي يرتسم فيها المعاني والمنطق يهذبها ومؤلف المنطق اي مصنف هذا الفن ومدونه
هو ارسطو وقد صح بشهادة المفسرين له وقال له مراة ذي القرنين وقد بذل لمصنفه خمسمائة الف دينار — مؤلفه
وادر عليه كل سنة مائة وعشرين الف دينار وقد حافظ على شريطة المصنفين واحترز فيه عن
الزيادة على ما يجب كلوازم المنفصلات ولا اقترانيات الشرطية التي لا ينتفع بها لا في الدنيا ولا في الآخرة
والاشارة لها ما زادها المتأخرون وعن النقصان مما يجب كالصناعات الخمس على ما نقص منها المتأخرون

بحذف البعض اصلا وراسا كالجدل والخطابة والشعر وايراد البعض ابترا كالبرهان والمغالطة واما انه
من اي علم هو فهو جزء من العلم المطلق وآلة يتوصل بها الى ساير العلوم النظرية والعملية وهو لا يتوقف
على آلة اخرى لان بعضه بين وبعضه افادة متسقة اي منتظمة يؤمن فيها الغلط فلا يحتاج الى منطق اخر
قبله كالحساب والهندسة ونسبته الى الروية كنسبة النحو الى الكلام والعروض الى الشعر الا انه قد يستغنى
عنهما بالفصاحة وسلامة الذوق ولا يستغنى عن المنطق في طلب الكمال الا ان يكون للانسان مؤيدا بتاييد
سماوي فيكون نسبته الى المنطقيين كنسبة البدوي الى المستعربين والمنطق يصلح لابناء الملوك الذين يتوقع
منهم ان يصيروا ملوكا لا ليعلموا منه الاقترانات الشرطية ولوازم المتصلات والمنفصلات بل
ليعرفوا الصناعات الخمس ويقدروا على مخاطبة كل صنف من الناس بما يليق بحالهم على ما قال تعالى ادع
الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن فالحكمة لمن يطيق البرهان والموعظة
الحسنة لمن لا يطيقه والجدل للمقاومة لمن ينتصب للمعاندة واما انه في اية مرتبة من العلوم الحكمية
فيتوقف على الاشارة اليها وان كانت على سبيل الاجمال فنقول الحكمة استكمال النفس الانسانية بتحصيل
ما عليه الوجود في نفسه وما عليه الواجب مما ينبغي ان يكتسبه بعملها لتصير عالما معقولا مضاهيا
للعالم الموجود وتستعد للسعادة القصوى الاخروية بحسب الطاقة البشرية وهي تنقسم بالقسمة
الاولى الى قسمين لانها ان تعلقت بالامور التي الينا ان نعلمها وليس ان نعملها سميت حكمة نظرية وان
تعلقت بالامور التي الينا ان نعلمها ونعملها سميت حكمة عملية وكل من الحكمتين ينحصر في اقسام ثلثة اما النظرية
فلانها لا تتعلق باعمالنا اما ان يحتاج في وجوده وحدوده اي في الخارج والذهن الى المادة والعلم
به طبيعي وهو العلم الاسفل واما ان يحتاج في وجوده ولا يحتاج في حدوده الى المادة والعلم به رياضي
وهو العلم الاوسط واما ان لا يحتاج في وجوده ولا في حدوده الى المادة والعلم به الهي وهو العلم الاعلى
ومبادي هذه الاقسام مستفادة من ارباب الملة الالهية على سبيل التنبيه ومتصرف في تحصيلها
بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة واما العملية فلانها تتعلق باعمالنا ان كان علما بالتدبير الذي يختص
بالشخص الواحد فهو علم الاخلاق والا فهو علم تدبير المنزل ان كان علما بما لا ينتظم الا بالاجتماع المنزلي وعلم
السياسة ان كان علما بما لا ينتظم الا بالاجتماع المدني ومبدأ هذه الثلثة من جهة الشريعة الالهية
وبها تتبين كمالات حدودها وتتصرف فيها بعد ذلك القوة النظرية من البشر بمعرفة القوانين العملية
منهم وباستعمال تلك القوانين في الجزئيات ففائدة الحكمة الخلقية ان يعلم الفضائل وكيفية اقتنائها
لتزكو بها النفس وان يعلم الرذائل وكيفية توقيها لتتطهر عنها النفس وفائدة المنزلية ان يعلم المشاركة
التي ينبغي ان تكون بين اهل منزل واحد لتنتظم به المصلحة المنزلية التي تتم بين زوج وزوجة ووالد

ومولود ومالك وعبد وقامة المدنيه ان نعلم كيفيه المشاركة التي تقع بين اشخاص الناس ليتعاونوا
على مصالح الابدان ومصالح بقاء نوع الانسان وبازاء الالهي سياسة الملك وبازاء الرياضي تدبير المنزل
وبازاء الطبيعي تهذيب الاخلاق فهذه امهات العلوم وكل علم جزئي فلا بد وان ينتسب الى واحد منها
وعلى هذا يكون المنطق من فروع العلم الاعلى ومنهم من ادخله في اصل القسمة هكذا العلم اما ان يطلب
ليكون آلة لما عداه او لا والاول هو المنطق والثاني اما نظري او عملي واعلم ان المدنيه قسمتا الى قسمين
الى ما يتعلق بالملك ويسمى علم السياسة والى ما يتعلق بالنبوة والشريعة ويسمى علم النواميس
ولهذا جعل بعضهم اقسام الحكمة العملية اربعة وليس ذلك بمناقض لمن جعلها ثلثه لدخول قسمين منها
تحت قسم واحد ومنهم من جعل اقسام النظرية ايضا اربعه بحسب انقسام المعلومات قال المعلوم
اما ان يفتقر الى مقارنة المادة الجسمية في الوجود العيني او لا والاول ان لم يتجرد عنها في الذهن فهو
الطبيعي والا فهو الرياضي والثاني ان لم تقارنها البتة كذات الحق والعقول والنفوس فهو الالهي
والا فهو العلم الكلي والفلسفة الاولى كالعلم بالهوية والوحدة والكثرة والعلة والمعلول وامثالها مما
يعرض المجردات تارة والاجسام اخرى ولكن بالعرض لا بالذات اذ لو افتقرت بالذات الى المادة الجسمية
لما انفكت عنها ولما وصفت المجردات بها او امنافاة بين القسمين كما علمت واذا عرفت ذلك فاعلم
ان مرتبة المنطق ان يقرأ بعد تهذيب الاخلاق وتقويم الفكر ببعض العلوم الرياضية من الهندسة
والحساب اما الاول فلما قال ابقراط في كتاب الفصول البدن الذي ليس بالنقي كلما غذوته انما تزيده
شرا ووبالا الا ترى ان من لم تتهذب اخلاقهم ولم تتطهر اعراقهم اذا شرعوا في المنطق سلكوا
منهج الضلال وانخرطوا في سلك الجهال وانفوا ان يكونوا مع الجماعة ويتقلدوا ذل الطاعة فجعلوا
الاعمال الظاهرة والاقوال الظاهرة من البدايع التي وردت بها الشرايع دبر آذانهم واخفى تحت
اقدامهم منتحلين لطريقتهم حجة ومتطلبين لضلالهم جنة وهي ان الحكمة ترك الصور وانكار الظواهر
اذ فيها تحقق معاني الاشياء دون صورها وممارستها تطلع على حقايق الامور دون ظواهرها ولم يخطر
لهم بالبال ان الصور مرتبطة بمعانيها وظواهر الاشياء منبهة على حقايقها وان الحكمة ترك ملاحظة
العمل لا ترك العمل كما ظنوا والله عز شانه ويظهر برهانه ينتصف منهم يوم تبلى السراير وتبدى
الضماير فانهم ابعد الطوائف عن الحكمة عقيدة واظهر المعاندين لهم سريرة واما الثاني فليستانس
طباعهم الى البرهان والقسمة وهي ابواب المنطق تسعة ايساغوجي وهو بحث الالفاظ الخمسة
وقاطيغورياس وهو المقولات العشر وباريرمينياس وهو القضايا والقياس والبرهان والحد

المنطق من فروع العلم الاعلى الالهي

وما يجري مجراه والجدل والخطابة والسفسطة وهي المغالطة والشعر والآلة العلمية كلها موجودة
في المنطق فالتقسيم هو التكثير من فوق الى اسفل كتقسيم الجنس الى الانواع والنوع الى الاصناف
والصنف الى الاشخاص والذاتي الى الجنس والنوع والفصل والعرضي الى الخاصة والعرض العام
والتحليل هو التكثير من اسفل الى فوق والتحديد هو فعل الحد وهو ما يدل على الشيء دلالة مفصلة
بما به قوامه بخلاف الاسم فانه يدل عليه دلالة مجملة والبرهان طريق موثوق به موصل الى الوقوف على
الحق والعمل به لكن فهذه اقسام المنطق وامهات العلوم النظرية والعملية لكن لما كان غرض الشيخ في
هذا الكتاب مقصورا على تحقيق الحق من غير التفات الى الشبهة المخالفة للحق وكانت التعريفات
الحدية على ما ذهب اليه المشاؤون باطلة عنده لم يورد الالفاظ الخمسة على الترتيب والمقولات اذ الفايدة
منها في المنطق ليست الا الاقتدار على ايراد الامثلة من المواد المخصوصة وذلك غير مهم لان الغرض من
المثال ان يتحصل به المعنى في الذهن سواء كان مطابقا للممثل او لا بل ربما كان ترك التمثيل بها من بعض
الوجوه اولى واحوط فان تجريد الصور عن المواد اصون للذهن عن الخطا اذ ربما التفت الذهن الى ما تقتضيه
بعض تلك المواد لا الصور المقترنة بها ولهذا اختار المحققون التمثيل بالحروف ليجمعوا في ذلك بين ايراد
المثال لتسهيل فهم المعنى وبين تعرية الصور عن المواد التي ربما كانت موجبة للزيغ عن المحجة ولا
الجدل والخطابة والشعر لان هذه الفنون الثلثة بمعزل عن افادة اليقين مع ان غرض الكتاب مقصور على
ذكر ما يفيده وذكر من الاقسام الاربعة الباقية وهو القضايا والقياس والبرهان والمغالطة
ما هو اهم مطالبة واقرب الى تزكية النفس وكذا ذكر من الطبيعي والالهي ما هو اعظم المهمات ولم يذكر
من الرياضي شيا لا في هذا الكتاب ولا في شيء من مصنفاته لما قال في المطارحات من ان بناء مباحثه على الامور
الموهومة واما العلم العملي فاشرف ما فيه بيان رياضات العارفين وكيفية سلوكهم ومراتبهم فهذا ما في
هذا الكتاب على سبيل الاجمال وسيتلى عليك مفصلا ان شاء الله تعالى ولما كان موضوع المنطق المعقولات
الثانية من حيث انها توصل الى المجهول وهي عوارض تعرض للمعقولات الاولى التي هي صور الماهيات في العقل
من الكلية والجزئية والذاتية والعرضية والطرفين والوسط وغير ذلك كان محل نظر المنطقي بالذات
المعاني لكن المنطقي يعبر عنها بالالفاظ اما بالنسبة الى نفسه فلان العقل في هذا العالم مشوب بالتخيل واما
بالنسبة الى الغير فلان التخاطب مع الغير لا بد وان يكون بلغة من اللغات المختلفة باختلاف الطباع
ولولا ذلك لما احتيج الى اللغة ومنه يعلم انه لا فخر في مجرد اللغة علما تفتخر بها الجهلة ولان التصور متقدم
على التصديق شرع في مباحث التعريف وقال المقالة الاولى في المعارف اي معلومات الانسان

ضوابط ٧
الاول في الدلالة

والتعريف اي تعريف الاشياء بالحد والرسم ونحوهما وفيه ضوابط سبعة ولان المنطقي لا بد له من النظر في الالفاظ غير مختص بلغة الا انها نقل فتح الكلام في مباحث المنطق باقسام دلالة اللفظ على المعنى وقال الضابط الاول في دلالة اللفظ على المعنى وهو كونه بحيث يفهم منه عند سماعه او تخيله معنى وهي اما ذاتية كدلالة اح على اذى الصدر والغنا على وجود المغني وكونه ليس اخرس او فصيحا وما شابه ذلك من الدلالات الطبيعية والعقلية التي لا تختلف باختلاف الاعصار والامم ولا تتعلق بارادة اللافظ فان الغنا يدل في جميع الاعصار والامم على ما ذكرنا من غير ارادة المغني واما غير ذاتية وهي الوضعية التي تختلف باختلافهما وتتعلق بارادته اذ ليس دلالة لذاته والا لكان لكل لفظ معنى لا يتعداه اذ ما للشيء لذاته لا ينفك عنه ولو كان كذا لما كان في الالفاظ ما هو مشترك وليس كذا فالدلالة الوضعية تتعلق بارادة اللافظ الجارية على قانون الوضع حتى انه لو اطلق واراد به معنى وفهم منه قيل انه دال عليه وان فهم غيره فلا يقال انه دل عليه وان كان ذلك الغير بحسب تلك اللغة او غيرها او بارادة اخرى تصلح لان يدل به عليه والاول ان يعزل عن نظرنا والمقصود هي الوضعية وهي كون اللفظ بحيث يفهم منه عند سماعه او تخيله بتوسط الوضع معنى هو مراد اللافظ ولكون المقصود من الضابط الدلالة الوضعية قيد الدلالة بالوضع وقال هو ان اللفظ دلالته على المعنى الذي وضع بازايه كدلالة الانسان على الحيوان الناطق هي دلالة القصد لان الواضع ما قصد بذلك اللفظ الا ذلك المعنى وعلى جزء المعنى اي المعنى الذي وضع اللفظ بازايه كدلالة الانسان على الحيوان او الناطق دلالة الحيطة لاحاطة الكل بالجزء وعلى لازم المعنى اي الذي وضع اللفظ بازايه لزوما ذهنيا كدلالة السقف على الجدار دلالة التطفل لان اللازم خارج عن الملزوم تابع له كما ان الطفيلي خارج عن الجماعة تابع لهم والمعروف ان الدلالات الثلث وضعية وان ... الاولى وضعية صرفة والباقيتان بشركة العقل والجمهور يسمون الاولى دلالة المطابقة ... اللفظ للمعنى ماخوذة من مطابقة النعل النعل وهي تساويهما والثانية دلالة التضمن لتضمن الكل الجزء والثالثة دلالة الالتزام وهو ظاهر وانما انحصرت الدلالة الوضعية للفظ على المعنى في الثلث لانها اما ان تكون بتوسط وضعه له اولا والثاني اما ان يكون بتوسط وضعه لما دخل فيه اولا والثاني لا بد وان يكون بتوسط وضعه لملزومه الذهني والا لاستحال انتقال الذهن من المسمى اليه وانما قلنا بتوسط الوضع لكذا وكذا لئلا يرد على حد التضمن دلالة اللفظ بالمطابقة على الجزء عند اشتراكه بين الكل والجزء كالعالم الموضوع للاشرى والعنصرى

معا ولكل منفردا فان دلالته بالمطابقة على الاشرى مثلا ليست بتوسط وضعه لما دخل فيه المدلول بل بتوسط وضعه لنفس المدلول وبالعكس في حد المطابقة وكذا في الالتزام عند اشتراك اللفظ بين الملزوم واللازم كالشمس الموضوع للقرص والشعاع وانما قدم الخبر على المبتدا اعني حدود الدلالات عليها لقصد الحصر كما في صديقي زيد الدال على الحصر دون زيد صديقي وتصير تقدير الكلام ان دلالة القصد انما تكون بان يدل اللفظ على المعنى الذي وضع بازايه كما قال الشيخ في الاشارات اللفظ يدل على المعنى اما على سبيل المطابقة بان يكون ذلك اللفظ موضوعا لذلك المعنى وبازايه الى اخره وفايدة قوله بان يكون اللفظ كذا في الدلالات الثلث ان لا تتداخل التعريفات الثلثة اذا كان اللفظ مشتركا بين المعنى وجزئه او بينه وبين لازمه لانه اذا اطلق واريد به الجزء لم يكن الدلالة تضمنية بل كانت مطابقة لانه وان كان جزءا من المعنى الذي يطابقه لم يدل عليه لذلك بل لانه موضوع له وقس الباقي عليه وظن ان تعريف الشيخ للدلالات لا يعطي الاحتراز من ذلك لذهولهم عن هذه الفايدة وكذا ظن في تعريفات المصنف للغفلة عن الدقيقة المذكورة على انهما لو اخلا بهذا الاحتراز لما ضرا اكتفاء بالقرينة المعنوية القايمة مقام اللفظية كما في تعريف كثير مما يشتمل عليه هذا الفن بل جميع اجزاء الحكمة على ما صرح الشيخ به في الشفا فلهذا يغتفر ترك امثال هذه الاحترازات ولا تخلو دلالة القصد عن متابعة دلالة التطفل اي لا تخلو دلالة المطابقة عن دلالة الالتزام بل يستلزمها اذ ادنى الخاصة في الوجود ما لا زم له بنا على ان كل موجود له لازم واقله انه ليس غيره او انه شيء وهو ليس شيء لانا قد نتصور الموجود مع الذهول عن كونه شيا او ليس غيره فالمطابقة لا تستلزم الالتزام وكذا التضمن لا يستلزمه اذ لا يجب ان يكون لكل ماهية مركبة لازم ذهني يلزم من تصورها تصوره وكونها مركبة لا يلزمها ذهنا للذهول عنه عند تصورها واما هما فيستلزمان المطابقة لاستحالة وجود التابع من حيث هو تابع بدون المتبوع مع انهما تابعان لها لان التضمن هو فهم جزء المسمى والالتزام فهم لازمه ولكنها اي ولكن دلالة القصد اي المطابقة قد تخلو عن دلالة الحيطة اي التضمن اذ من الاشيا ما لا جزء له والمراد ان المطابقة لا يستلزم التضمن لتخلفه عنها فيما لا تركيب فيه عند العقل كالبسايط العقلية وهو صحيح والعام كالحيوان مثلا لا يدل على الخاص كالانسان مثلا بخصوصه وهو ان فهم الانسان من اطلاق الحيوان على ما زعم بعض العلماء والا لدل عليه باحدى الثلث وليست مطابقة اذ ليس الحيوان موضوعا للانسان ولا تضمنا ولا التزاما اذ ليس مفهوم الانسان جزء معنى الحيوان ولا لازمه الذهني ولهذا ممن قال رايت حيوانا فله ان يقول

مستلزم المطابقة للالتزام ...

ما رايت انسانا اي فيصح منه ويمكنه ان يقول هذا ولو دل عليه بخصوصه لما صح ذلك كما لا يصح منه **ولا يمكنه ان يقول ولا رايت جسما او متحركا بالارادة مثلا** لدلالة الحيوان عليهما تضمنا فما ظنك بما دل بالمطابقة كالحيوان على الانسان عند الزاعم **الضابط الثاني** في ان العلم الذي هو مورد القسمة الى التصور والتصديق في فواتح كتب المنطق هو العلم المتجدد الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور بل يتوقف على حصول مثال المدرك اذ هو المقصود هناك فان المعلومات المنطقية لا يتجاوز عنه لا مطلق العلم الشامل له وللعلم الاشراقي الذي يكفي فيه مجرد الحضور كعلم الباري تعالى وعلم المجردات المفارقة وعلمنا بانفسنا والا لم ينحصر العلم في التصور والتصديق اذ التصور هو حصول صورة الشيء في العقل والتصديق يستدعي تصورا فعلم الباري والمجردات بجميع الاشيا وعلمنا بذواتنا يستحيل ان يكون بحصول صورة كما بين في موضعه فلا يكون تصورا ولا تصديقا واما العلم المتجدد بالاشيا الغايبة عنا اي بما هو غير ذاتنا لانها لا تغيب عنا فلا بد وان يكون بحصول صورها فينا والى هذا اشار بقوله **وان الشيء الغايب عنك اذا ادركته فانما ادراكه علما المتعلق بهذا الموضع** اي بفاتحة كتاب المنطق **هو بحصول مثال حقيقته فيك** بخلاف ادراكه علما المتعلق بقسم الانوار فانه ليس ادراك كل ما هو غير ذاتك هو بحصول مثاله فيك بل ادراك بعضه به وادراك البعض الاخر بحصول اضافة اشراقية وهو العلم الاشراقي الحضوري اذ الحاصل بهذا العلم للمدرك بعد ان لم يكن ليس هو مثال المدرك بل الاضافة الاشراقية لا غير على ما سيتضح ان شاء الله ان ادراك المبصرات مثلا ليس بخروج الشعاع ولا بالصور والانطباع بل بحصول اضافة اشراقية للنفس مع المبصر فتدركه مشاهدة لا بمثال وهو علم حضوري لا صوري وان كان بالشيء الغايب عنك ولهذا ايضا قال علما المتعلق بهذا الموضع يعني الذي هو اول الشروع في الحكمة الحقة قبل تحقيقها وقس عليه ساير العلوم الاشراقية الحضورية وتصورها كما ينبغي واحفظ به فانه دقيق نفيس واما ان ادراكه بحسب هذا الموضع هو بحصول مثال حقيقته فيك فلقوله **فان الشيء الغايب ذاته** اي فان الشيء المجهول **اذا علمته ان لم يحصل منه اثر فيك فاستوى حالتاما قبل العلم وما بعده** وهو محال ولقايل ان يقول لا نسلم انه ان لم يحصل منه اثر فيك استوى الحالتان لجواز ان يختلفا بحصول اضافة اشراقية او زوال امر حالة العلم ويمكن ان يجاب عن الاول بان الكلام في العلم المتجدد الذي لا يكون اشراقيا لقطع النظر عن العلم الاشراقي في هذا الموضع كما قلنا وعن الثاني بانه اذا زال امر فالزايل عند العلم بهذا غير الزايل عند العلم بذاك والا لكان العلم باحدهما هو العلم بالآخر فيلزم ان يكون فينا امور غير متناهية بحسب ما

13a

في قوتنا ادراكه من الامور الغير المتناهية كالاشكال والاعداد المترتبة ويكون تلك الامور الحاصلة فينا مترتبة موجودة معا وستعرف بطلانه ان شاء الله العزيز ولان كون العلم تحصيلا لا ازالة هو من الامور التي نجدها من انفسنا ولا نحتاج فيه الى ان نحتج عن الاستدلال على انه ليس لازالة وتنبيه على انه تحصيل ولان الامر الحاصل عند العلم باحد المعلومين غير الحاصل عند العلم بالمعلوم الآخر لما سبق فيلزم ان يكون لكل معلوم امر في العقل يطابقه هو العلم به دون العلم بما عداه وهذا هو المراد بحصول صورة الشيء في العقل والى هذا اشار بقوله **وان حصل منه اثر فيك ولم يطابق** اي في الخارج **فما علمته كما هو** لكن التقدير انك علمته كما هو **فلا بد من المطابقة من جهة ما علمت فالاثر الذي فيك مثاله** ومما يستدل به على ان الادراك المتجدد الغير الحضوري معتبر فيه وجود صورة المدرك في المدرك انا ندرك اشيا لا وجود لها في الاعيان منها ممكنة ومنها ممتنعة ونميز بينها وبين غيرها والمعدوم الصرف لا امتياز فيه فلها وجود واذ ليس في الخارج فيكون في الذهن وهو المطلوب واورد عليه بعض الاكابر الافاضل انه من الجايز ان يكون هذه الاشياء المتميزة حاصلة في بعض الاجرام الغايبة عنا وهي المثل التي كان يقول بها افلاطن واجيب بانه غير وارد اذ لو كفى حصولها في تلك الاجرام الغايبة عنا في ادراكنا لها لكانت مدركة لنا دايما فما كنا ندركها في وقت دون اخر لكونه ترجيحا من غير مرجح فلا بد من تاثر النفس بكل مدرك منها باثر هو المعبر عنه بالصورة ويمكن ان يجاب عنه بانه لا يلزم من كون حصولها في تلك الاجرام غير كاف في ادراكها ان يكون حصولها لنا بحصول صورها فينا لجواز ان يكون بحصول اضافة بيننا وبينها على ما ذهب اليه المورد وفسر العلم بها لكن يجاب بان نعلم ان منع ما نعلم بالضرورة انا نتصور من الامور الممتنعة الوجود في الخارج منع مكابرة واما المثل الافلاطونية فهي في طبايع الانواع الممكنة لا الممتنعة على ما اعترف به المورد والا فالعاقل كيف يقول ان شخصا من الطبيعة التي يستحيل وجودها في الخارج يكون موجودا في الخارج ازلا وابدا هذا هو الذي فهمه المورد والجمهور من المثل وسياتي ما هو الحق فيها ان شاء الله العزيز وهذا الاثر الذي هو حصول صورة الشيء في العقل سواء اقترن به حكم او لا يسمى تصورا اذ الحكم باعتبار حصوله في العقل من التصورات ايضا وخصوصية كونه حكما وهو ما يلحق الادراك لحوقا يجعله محتملا للتصديق والتكذيب يسمى تصديقا فالتصور هو حصول صورة الشيء في العقل مع قطع النظر عن الحكم لست اقول مع التجرد عن الحكم كما قاله جماعة من المتاخرين لان الامر الحاصل في العقل ان لم يكن معه حكم فهو التصور وان كان معه حكم فهو التصديق فان ذلك يناقض كون

لان

الضابط الثاني العلم

المثل الافلاطونية هي في طبايع الانواع الممكنة لا الممتنعة

كون التصور شرط التصديق كما هو عند الاقدمين او شطره كما هو عند المحدثين لامتناع تقوم الشي واشتراطه بنقيضه
ولاستحالة تحقق المعاندة بين الجزء والكل وبين الشرط والمشروط اللهم الا ان يمنع ويقال لا امتناع في تحقق العناد المانع
من الجمع بين الجزء والكل لتحقق هذا العناد بين الواحد والكثير مع ان الواحد جزء الكثير على معنى ان الصادق على
الشي اما الواحد او الكثير وكذا في التصور والتصديق لاستحالة ان يصدقا على علم واحد او يقال التصور مشترك
بين الادراك المقيد بقيد عدم الحكم وبين مسمى الادراك والاول هو قسيم التصديق والثاني شرطه او شطره
والتصديق هو الحكم على الشي المتصور بوجوده او عدمه او وجود حالة له او عدمها عنه وانما قيل على ان الاوليات
ربما وقع توقف في التصديق بها للخفاء في تصور حدودها يدل على ان التصديق عبارة عن نفس الحكم لا عن التصورات
الثلثة والا لما كان بديهيا الا اذا كانت تلك التصورات بديهية وهذا خلاف ما اعترفوا به في الاوليات
وان كان بعضهم قد ناقض نفسه في مواضع فان قيل التصديق امر انفعالي لانه قسم من العلم التجددي وهو انفعال ما
للمدرك والحكم وهو ايقاع النسبة الايجابية او سلبها امر فعلي لان الايقاع فعل المدرك فلا يصدق احدهما على الآخر
لكنه يصدق قلنا انه يصدق مجازا وتحقيقه ان الادراك لما كان عبارة عن حضور ما يدرك عند المدرك كالحضور الذي
يحصل منه عنده ان النسبة الايجابية واقعة او ليست بواقعة هو التصديق والحاضر منه عنده هو المصدق به
وايقاع النسبة وسلبها هو الحكم والذي لا يحصل منه عنده هذا او يحصل غيره حتى مفهوم الوقوع واللاوقوع او غيرهما
فهو التصور والحاضر منه هو المتصور فالتصديق لا يخلو عن الحكم لا انه عينه ويدل على تغايرهما قول جمع المتأخرين
ان الادراك ان كان مع الحكم يسمى تصديقا لان مع الشي غيره وكذا قول افضلهم في شرح الاشارات وهو ان المتصور
هو الحاصل في الذهن مجردا عن الحكم والمصدق به هو الحاصل فيه مقارنا له يدل عليه ايضا لان المقارن للشي غير
ذلك الشي لكن لتلازمهما اطلق احدهما على الآخر مجازا كما في جرى الميزاب هكذا ينبغي ان يتصور حقيقة التصور والتصديق
لتندفع الاشكالات التي تورد عليهما كما يقال لو كان التصديق هو الادراك المقترن بالحكم كان الحكم خارجا عن
التصديق لكنه نفسه او جزؤه وكان التصديق كسبيا اذا كانت تصوراته مكتسبة ضرورة انه اذا توقف
الادراك المطلق على الفكر توقف عليه الادراك المقترن لتوقفه على جزئه وكان كل تصديق بل تصديقات لحصول
تلك ادراكات مقترنة وجاز اقتناص التصديق بالقول الشارح مع انه لا يقتنص الا بالحجة وانما يندفع الاول
بما عرفت من ان الحكم من لوازم الادراك المقترن بالحكم لا نفسه ولا جزؤه والثاني بان التصديق الكسبي هو الذي
يفتقر الى الاكتساب في ايقاع النسبة وسلبها وما تصوراته مكتسبة لم يفتقر اليه من تلك الجهة بل من جهة
التصور اللازم له والثالث بان التصديق حضور يحصل منه النسبة واقعة او غير واقعة وليس حضور كل

التصديق غير الحكم

واحد من الادراكات الثلثة كذلك والرابع بان التصديق الذي لا يقتنص الا بالحجة هو التصديق بمعنى الحكم اعني
ايقاع النسبة وسلبها واما الذي بمعنى الحضور الموصوف فلا يقتنص الا بالقول الشارح لا يقال السؤال الاول
غير متجه لانه ان اراد بالتصديق الحكم فلا نسلم انه انفعالي وان اراد به الحكم مع تصور الطرفين فلا نسلم صدق الحكم عليه
نعم لو قيل لو كان التصديق هو الحكم وهو فعل لما صح تقسيم العلم اليه لانه انفعال لكان متجها لانا نقول التصديق
كيف ما كان يلزم ان يكون انفعالا لكونه قسما من العلم فلا حكم لانه فعل الى اخر ما ذكرنا **والمعنى الصالح**
في نفسه لمطابقة الكثيرين اي المعنى الذي لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه وهو المعنى الكلي
اصطلحنا عليه بالمعنى العام واللفظ الدال عليه وهو اللفظ الكلي **هو اللفظ العام كلفظ الانسان**
ومعناه ثم الكلي على ستة اقسام لانه اما ان يكون ممتنعا في الخارج كشريك الاله او ممكنا معدوما كجبل
من ياقوت او موجودا واحدا ممتنع مثله كالاله لان نفس تصور معناه لا يمنع من وقوع الشركة والا لما احتيج
في اثبات الوحدانية الى البرهان او ممكن كالشمس عند من يجوز وجود شمس اخرى او كثيرا متناهيا كالكواكب
او غير متناه كالنفس الناطقة الانسانية هذا هو المثال المشهور في الكتب لذلك بناء على ان النفوس البشرية
المفارقة غير متناهية لكن التمثيل به لا يصح الا على تقديرات ثلثة اولها ان النفس لا تعدم بموت البدن
وثانيها ان لا ينتقل النفس بعد مفارقة البدن الى تدبير بدن اخر انساني وثالثها ان لا يكون لنوع الانسان
ابتدا زماني بل يكون قبل كل شخص شخص اخر لا الى بداية فلو لم يصدق واحد من هذه الثلثة لم يلزم صدق
لا تناهيها والامثلة وان لم يكن التوافق فيها ولا يضر عدم مطابقتها لكن الغرض بيان ما في هذا المثال من النظر
والمفهوم من اللفظ اذا لم يتصور فيه الشركة لنفسه اصلا وهو المعنى الجزئي **هو المعنى الشاخص**
واللفظ الدال عليه وهو اللفظ الجزئي **باعتباره يسمى اللفظ الشاخص كاسم زيد ومعناه** وانما قال
باعتباره ليعلم ان الجزئية انما تلحق المعنى بالذات واللفظ بالعرض وكذا الكلية **وكل معنى** كالانسان مثلا
يشمله غيره كالحيوان مثلا لشموله للانسان وغيره **فهو** اي ذلك المعنى المشمول وهو الخاص **بالنسبة اليه** اي الى
الشامل وهو العام **يسمى المعنى المنحط** لان المعنى المشمول كالانسان ينحط عن المعنى الشامل كالحيوان
لخصوصه وعدم شموله لما يشمله الشامل فالعام يشمل الخاص وغيره فان شمل جملة افراد الخاص كان عموما
مطلقا كالحيوان والانسان والا فمن وجه كالحيوان والابيض ولا يخرج من ذلك غير قسمين المتساويان
وهما اللذان يشمل كل منهما جميع افراد الآخر كالانسان والناطق والمتباينان لا يشمل شي منهما شيا من
افراد الآخر كالانسان والفرس ووجه الحصر في الاربعة ان كل شيئين فاما ان يصدق احدهما على كل ما صدق
عليه الآخر او لا يصدق فان صدق فاما مع العكس وهما المتساويان او لا مع العكس فالذي صدق هو الاعم

يكون

بحانه

الضابط الثالث

بسيط

ماهية غير بسيط

اجزاء ماهية

العوارض المفارقة

العوارض اللازمة للحقيقة

لازم الوجود

لازم الماهية

بيّن

غير بيّن

مطلقا و الآخر الاخص مطلقا وان لم يصدق على كله فان صدق على بعضه فكل منهما اعم واخص من وجه والا فهما
متباينان **الضابط الثالث** في الماهيات و اجزائها وعوارضها المفارقة واللازمة اللازمة
والناقصة **هو ان كل حقيقة** اي ماهية سواء كانت في الاعيان او في الاذهان **فاما بسيطة وهي التي**
لا جزء لها في العقل كالباري والنقطة والوحدة **او غير بسيطة وهي التي لها جزء** اي في العقل وهي
الماهية المركبة **كالحيوان فانه مركب من جسم وشيء يوجب حيوته** وهو النفس الحيوانية **والاول** وهو الجسم
جزء عام اي ذاتي اعم وهو الحيوان في الذهن كذلك فهو اي الجسم اعم من الحيوان والحيوان منحط
بالنسبة اليه اي اخص **والثاني** وهو النفس الحيوانية **هو الجزء الخاص الذي لا يكون الا له** اي
للحيوان لاختصاصه به ولا بد من الاعتراف بوجود الماهية البسيطة في كل ماهية مركبة والا لزم تركبها
من اجزاء غير متناهية لا مرة واحدة بل مرارا لا نهاية لها على ان كل كثير لا بد فيها من الواحد **والمعنى الخاص**
بالشيء يجوز ان يساويه كاستعداد النطق للانسان ويجوز ان يكون اخص منه كالرجولية له
وانما انحصر فيهما لامتناع ان يكون مباينا والا لما صدق عليه واعم والا لما اختص به **والحقيقة** اي الماهية
قد يكون لها عوارض اي صفات خارجة عنها **مفارقة** اي غير لازمة وهي كل صفة لا يجب ثبوتها للحقيقة
الموصوفة بها وهي اما سريعة الزوال **كالضحك بالفعل للانسان** واما بطيئة الزوال كالشباب له **وقد**
يكون لها عوارض لازمة هي كل صفة واجبة الثبوت للموصوف بها لامتناع انفكاكها عنه حينئذ وكون
المعنى من اللزوم كذلك واللازم قد يكون للوجود وقد يكون للماهية وهو اما بيّن وهو الذي يلزم من تصور
الملزوم تصوره كالانقسام بمتساويين للاربعة واما غير بيّن وهو ما لا يكون كذلك وانما يلحقه بتوسط غيره
كمساواة الزوايا لقائمتين للمثلث ويسمى ذلك الغير وسطا وهو محمول يحمل على الموضوع يسمى محمول اخر اعني
المقترن بقولنا لانه حين يقال لانه كذا كالضحك اللاحق للانسان بتوسط التعجب ويسمى اللوازم الغير
المتكافئة اذا المتكافئة ما لا يكون البعض بتوسط البعض كالضاحك والكاتب ولا بد من انتهاء اللازم
بالوسط الى لازم لا وسط له والا لزم الدور او التسلسل وهما محالان في اللوازم الخارجية وهي التي لها صورة
في الخارج للبرهان الدال على وجوب انتهاء السلاسل المجتمعة الآحاد المترتبة في الوجود بخلاف اللوازم
الاعتبارية لكون الاثنين نصفا للاربعة وثلث الستة وربع الثمانية وهلم جرا الى غير نهاية والا انه لو لم
ينته الى لازم لا وسط له لزم انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين الماهية واي لازم فرض واللازم البيّن اما
تام وهو الذي يمتنع رفعه في العين والذهن واما ناقص يمتنع رفعه في العين دون الذهن كعمى الاكمه فانه
يمكننا رفعه عنه في الذهن وتصوره بصيرا دون العين والى التام اشار بقوله **واللازم التام ما يجب**
نسبته الى الحقيقة لذاتها كنسبة الزوايا الثلث الى المثلث اي كذي الزوايا الثلث له **فانها ممتنعة**

الضابط الرابع

الرفع في الوهم وليس لان الفاعل جعل المثلث ذا زوايا ثلث اذ لو كان كذا لكانت اي الزوايا
الثلث **ممكنة اللحوق والا لحوق بالمثلث وكان يجوز تحقق المثلث دونها** اي دون الزوايا الثلث
وهو محال لامتناع تحققه دونها فليس كونه ذا زوايا ثلث بجعل جاعل بل علته هي نفس المثلث لا غير واليه
اشار بقوله لذاتها اي لذات الحقيقة لا الفاعل خارج وهذا مذهب بعض الحكماء وعند البعض علته
علة الحقيقة بتوسطها وهما صحيحان لجواز اسناد المعلول الى العلة القريبة والبعيدة وعلى هذا
يكون معنى كون اللازم لا بجعل جاعل انه ليس بفاعل مباين لهما اي للحقيقة وعلتها اذ بعض الصفات
يحتاج معها الى غيرها لا انه ليس بفاعل مطلقا والذاتي كالحيوان للانسان يشارك اللازم في هذا
المعنى لانه ايضا ليس بفاعل مباين للانسان وعلته لان الذي جعله انسانا ومثلا جعله حيوانا
وذا الزوايا اذ لو اختلف الجعلان لامكن جعله انسانا ومثلثا دون جعله حيوانا وذا الزوايا وهو
محال واللازم والذاتي وان اشتركا في هذا لكن لم يمتنع اسناد اللازم الى الماهية لتاخره عنها بخلاف
الذاتي لتقدمه عليها فيمتنع اسناده الى علة الماهية ولما كانت العلل المفارقة علة الذات كانت علة اللوازم
عند حصول الاستعداد للماهية فلا يكون الماهية علة تامة لها وكما انها علة ما للوازم فهي علة ما للاعراض
المفارقة اذ لولا استعداد الماهية لها لما امكن حصولها من المفارق الا ان عليتها للوازم اظهر منها
للاعراض المفارقة ولا يخفى ان اللوازم المحتاجة الى العلة هي الخارجية واما الاعتبارية فلا تحتاج
الى علة غير المعتبر **الضابط الرابع** في الفرق بين ما للشيء من ذاته وهي العوارض الذاتية وبين
ما له من غيره وهي العوارض الغريبة **هو ان كل حقيقة اذا اردت ان تعرف ما الذي يلزمها**
لذاتها بالضرورة دون لحاق فاعل وما الذي يلحقها من غيرها فانظر الى الحقيقة وحدها
واقطع النظر عن غيرها فما يستحيل رفعه عن الحقيقة وهو تابع للحقيقة فموجبه وعلته
نفس الحقيقة وانما قال وهو تابع للحقيقة احترازا عن جزئها لانه يستحيل رفعه عنها مع انه
موجبها لا انها توجبه **اذ لو كان الموجب غيرها** لما امكن ملاحظة وجوده بدونه لان المعلولات
الممكنة انما يجب وجودها بعللها فاذا قطع النظر عنها لم يجب وجودها بل يبقى على امكانها ولهذا
قال **لكان يمكن اللحوق والرفع** اذا السيد بقطع النظر عن غيرها مع انه الموجب فرضا لكنه يستحيل
الرفع بالفرض فالموجب نفس الحقيقة لا غيرها ولانه اذا وجد شيء مع قطع النظر عن شيء اخر او فرض
عدمه فان ذلك الشيء لا يكون علة للآخر ولا الآخر معلولا له فاذا نظرنا الى الجسم مثلا وقطعنا النظر
عن جميع العوارض وتاثير الفاعل الخارجي فالواجب له حينئذ هو المقدار والوضع المطلقان
الشاملان لجميع المقادير والاوضاع المتعينة المخصوصة المطلقان على كل واحد منهما المقدار

والوضع المخصوصان كذراع مثلا واكثر واقل وكالانتصاب والانبطاح ولما امكن ملاحظة الجسم بدون المطلقين وامكنت بدون المخصوصين وجب استناد الاولين الى ذات الجسم والاخيرين الى امر خارج عن الجسم لانهما ممكنان بالنسبة اليه لا واجبان كالمطلقين وكل ممكن لا بد له من سبب وذلك ليس ماهية الجسم لان نسبتها اليه الامكان ونسبة المعلول الى العلة الوجوب كما ستعرف فتعين معلوليتهما لامر خارج عن الجسم **والجزء من علاماته تقدم تعقله على تعقل الكل** لاستحالة تعقل الكل دون تعقل الجزء اولا **وان له مدخلا في تحقق الكل** وهو كونه علة ناقصة ولهذا يعدم بعدمه ولا يوجد به وحده بل به وبسائر الاجزاء والشرائط **والجزء الذي يوصف به الشيء كالحيوانية للانسانية ونحوها** اي وكالحيوانية كالناطقية للانسان **سماه اتباع المشائين ذاتيا ونحن نذكر في هذه الاشياء ما يجب والعرضي اللازم والمفارق** اي العرضي سواء كان لازما او مفارقا **يتأخر عن الحقيقة تعقلا والحقيقة لها مدخل ما في وجوده** لان وجوده تبع لوجودها كما تقدم بيانه فيتأخر وجوده عن وجودها وكذا تعقله عن تعقلها فالعرضي يقابل الذاتي في هاتين العلامتين **والعرضي قد يكون اعم من الشيء كاستعداد المشي للانسان** الشامل له ولغيره **وقد يختص به كاستعداد الضحك للانسان** اذ لا وجود له في غيره وهو ظاهر **الضابط الخامس** في ان الكلي لا تحقق في الوجود الخارجي على ما قال **هو المعنى العام** اي الكلي **لا تحقق خارج الذهن** اي يمتنع حصوله فيه **اذ لو تحقق** اي الكلي في الخارج **لكان له هوية** اي متعينة متشخصة **ممتازة** اي ذلك المعنى بتلك الهوية المتشخصة **عن غيره** اي من الماهيات الخارجة **لا تتصور الشركة فيها** اي في تلك الهوية والا لما امتاز بها عن غيره **فصار** اي تلك الهوية **شاخصة** اي جزئية تمنع الشركة وفي بعض النسخ شخصية والمعنى ما ذكرناه والاول اصح لان اصطلاحه في هذا الكتاب التعبير عن الجزئي الحقيقي بالشاخص كما تقدم **وقد فرضت عامة** اي كلية لا تمنع الشركة **هذا محال** وبعبارة اخرى الموجود في الخارج لا بد له من تخصص لا يشاركه فيه غيره فما لا تخصص له لا يوجد في الخارج لكن الكلي لا تخصص له فلا يوجد فيه **والمعنى العام** وهو الكلي **اما ان يكون وقوعه على كثيرين بالسوية كالاربعة على شواخصها** اي كوقوع الاربعة على جزئياتها **ويسمى العام المتساوي** لتساوي افراده في معناه وهو ما يسميه الجمهور المتواطي اي المتوافق افراده في معناه وفي اكثر النسخ ويسمى العام المتساوق والمعنى ما ذكرناه **واما ان يكون على كمل الاتم والانقص كالابيض على الثلج والعاج وسائر ما فيه الاتم والانقص** كالموجود على الواجب والممكن فان البياض والوجود في الثلج والواجب اتم منهما في العاج والممكن **ويسمى المعنى المتفاوت** لتفاوت افراده في معناه وهو ما يسميه الجمهور المشكك لانه يشكك الناظر فيه هل هو متواطي او مشترك

لا وجود للكلي في الخارج

الشاخص اي الجزئي

العام المتساوي المتواطي عند غيره

العام المتفاوت المشكك

لمشابهته كلا منهما من وجه ثم التشكيك قد يكون بالاتم والانقص كما ذكر وقد يكون بالتقدم والتأخر كالموجود على العلة والمعلول وقد يكون بالاولى والاحرى كهذا المثال ايضا **فاذا كثرت الاسماء المسمى واحد سميت مترادفة** كالليث والاسد **واذا كثرت مسميات اسم واحد لا لكون وقوعه عليها بمعنى واحد سميت اسماء له مشتركة** كالعين على الباصرة والجارية وكانه احترز بقوله لا لكون وقوعه عليها بمعنى واحد عن المشترك المعنوي كالانسان على زيد وعمرو وهو مستغنى عنه لخروج المشترك المعنوي عنه لاتحاد مسماه ويكون مسمى المشترك اللفظي ويحتمل ذلك ليعرف انه ليس احترازا عن المشكك فان قيل يسمى المشترك المعنوي متكثرا باعتبار حصصه في افراده على ما ذهب اليه في التلويحات قلنا ليس الكلام في ذلك بل في المعنى الذي هو المفهوم من ذلك المشترك وهو شيء واحد لا كثير **والاسم اذا اطلق في غير معناه لمشابهة** كالفرس على المنقوش **او لمجاورة** كجري الميزاب لمجاورته للماء **او ملازمة** كاطلاق اسم الكل على الجزء والسبب على المسبب وبالعكس لتلازمهما **يسمى** اي ذلك الاطلاق **مجازيا** وذلك الاسم مجازا ان لم يترك الوضع الاول وان ترك يسمى منقولا شرعيا ان كان الناقل هو الشرع كالصلوة التي في اصل الوضع للدعاء وفي الشرع نقلت الى الاركان المعهودة والاذكار المخصوصة وعرفيا ان كان الناقل هو العرف العام كالدابة التي في الاصل لكل ما يدب على وجه الارض ثم نقلت الى الفرس واصطلاحيا ان كان الناقل هو العرف الخاص كاصطلاحات النظار والصناع وغيرهما **الضابط السادس** في وجه الحاجة الى المنطق وتقريره **هو ان معارف الانسان** يعني معلوماته المنحصرة في التصور والتصديق ليست كلها بديهية والا لما جهلنا شيئا ولا كلها نظرية والا لما جهلنا في تحصيل شيء الى الفكر والاكتساب والا لما حصلنا على شيء بل بعضها **فطرية** اي بديهية لا تفتقر الى الاكتساب من حيث هي **وغير فطرية** اي وبعضها غير فطرية تفتقر اليه من حيث هي وباعتبار هذه الحيثية خرجت التصديقات الاولية المتوقفة على تصورات غير فطرية عن قسم غير الفطري ودخلت في قسم الفطري لانها لم تفتقر الى الاكتساب من حيث هي تصديقات بل افتقرت اليه من جهة التصورات اللازمة لها ولهذا لا يتوقف الحكم فيها بعد تصور طرفيها على شيء اخر فالفطري اي البديهي من التصورات ما لا يكون حصوله في العقل موقوفا على طلب وكسب كتصور النور والظلمة ونحوهما ومن التصديقات ما يكون تصور طرفيه وان كان بالكسب كافيا في جزم الذهن بالنسبة بينهما ككون الكل اعظم من الجزء وغير الفطري اي الكسبي من التصورات ما يتوقف حصوله في العقل على طلب وكسب كتصور الملك والجن ومن التصديقات ما لا يكفي تصور طرفيه في جزم العقل بالنسبة بينهما بل يحتاج الى دليل ككون العالم حادثا او قديما **والمجهول لا ذاتم بكفر التنبيه والاخطار بالبال** كما في كثير من البديهيات التي يشتمل عليها هذا الفن على ما صرح به في التلويحات حيث قال ومن الضروريات ما ينبه عليها دون الحاجة الى المعلوم واكد وكثير من هذا العلم كذا وبني عليه غيره فلا يحوج الى قانون اخر لتسلسل **وليس**

الضابط السادس

ما يتوصل اليه بالمشاهدة الحقة التي للحكماء العظام كمعرفة النفوس والعقول والانوار المجردة الحاصلة بالتوصل
الى مشاهدتها بطريق الرياضات والمجاهدات دون سبيل الفكر والمقالات اذ لا ينكشف المقال عنها غير الخيال
واذا لم يمكنه التنبيه وليس مما يشاهد فلا بد من اقتناصه بالفكر وهو ترتيب امور معلومة مناسبة ترتيبا
خاصا سائقا منها الى المجهول اذ ليس كل معلوم يوصل الى اي مجهول كان بل لكل مجهول معلومات تناسبه هي
الموصلة اليه دون ما عداه وليست المعلومات المناسبة توصل الى المجهول كيف كانت بل لا بد لها من ترتيب
خاص هو الموصل لا غير ولهذا لم يكتف بقوله **البلها** اي لكل المجهول **من معلومات موصلة اليه** بل اردفه بقوله
ذات ترتيب موصل اليه اي الى المجهول **منتهية** اي معلومات منتهية **في السير الى الفطريات** والا لزم
الدور ان سير المعلومات الى المجهول في السير اليه والتسلسل ان لم ينته اليه ولما كان لزوم الدور وبطلانه
ظاهرا لامتناع توقف الشيء على نفسه جنح عن بيان لزوم الدور الى بيان لزوم التسلسل وقال **والا توقف**
كل مطلوب للانسان على حصول ما لا يتناهى قبله ولا يحصل له اول علم اي مكتسب **قط** لتوقفه على محال وهو
حصول ما لا يتناهى في الذهن دفعة **وهو محال** لحصول العلوم الكسبية لنا ولان المعلوم منزل من الفكر
منزلة المادة والترتيب منزلة الصورة فصلاح الفكر يكون بصلاحهما وفساده بفسادهما او فساد احدهما ولان
كلا من المادة والصورة منه تام وناقص وباطل شبيه التام كما سنبين ان شاء الله والفطرة البشرية لا تفي
بالتمييز بين هذه الاحوال والا لما خالف العلماء بعضهم بعضا ولا ناقض الواحد نفسه في وقتين الا من
ايد بروح قدسية تنزه الانبياء كما هي فاحتيج الى آلة مميزة للخطأ عن الصواب هي المنطق فهو علم يتعلم
فيه اصناف ترتيب الانتقال الموصل وما يقع فيه ذلك مستقيما وما لا يقع فيه **الضابط السابع** الضابط السابع
في التعريف وشرائطه وشروطه **هو ان الشيء اذا عرف لمن لا يعرف** اذ التعريف انما يكون لمن لا يعرف الشيء لا
لمن يعرفه والا لكان تحصيلا للحاصل ولان يعرف بما يكون اعني بما يكون معرفته سببا لمعرفة ذلك الشيء او
لتمييزه عن كل ما عداه **فينبغي ان يكون التعريف بامور** لا بامر واحد كما ذهب اليه المتأخرون من كون الناطق
حدا ناقصا والضاحك رسما ناقصا لان التصور المجهول انما يستحصل بالفكر وهو ترتيب امور لا امر واحد ولان
المفرد لا يعرف لان تصوره ان لم يستلزم تصور المطلوب او استلزم ولم يكن معلوما لم يكن معرفا وان كان
معلوما كان المطلوب معلوما لعدم تخلفه عنه في المعلومية فلا الطلب ولا كسب ولا يأتي هذا في المركب لجواز
كون المركب مجهولا وان الفصل والخاصة لا يدل على المطلوب بالمطابقة والا لكان اسمه وانما يدل عليه
بالالتزام وهو مشتمل على قرينة عقلية موجبة لنقل الذهن من الملزوم الى اللازم وتلك القرينة ان خرجت
بها اقتضت لفظا بازائها فكان الدال بالحقيقة شيئين لا شيئا واحدا ولان انتقال الذهن من شيء الى شيء على
سبيل اللزوم امر ضروري ليس للصناعة فيه مدخل والانتقال من الحدود والرسوم الى المطالب صناعي
وانما يتعلق بالصناعة تاليف مفرداتها لا غير فهي لا يكون الا مؤلفة وهذا الجواب قريب من الاول والثاني

الوجه

القول بان المعرف من الاقوال الشارحة ناقض القول بجواز كونه مفردا وكذا القول بان الفصل حد
والخاصة رسم القول بانهما موصلان بعيدان واذا استحال ان يكون التعريف بامر يجب ان يكون بامور
تخصه اي يخص تلك الامور ذلك الشيء باحد وجوه ثلثة فان غير المختص بالشيء يمتنع تعريفه له **اما التخصص**
للاحاد وهو ان يكون كل واحد من تلك الامور التي هي اجزاء المعرف مختصة بالشيء كقولنا في تعريف الانسان
انه ناطق ضاحك كاتب متفكر وهو رسم ناقص لخلوه عن الجنس **او لتخصص البعض** وهو ان يكون بعض
اجزاء المعرف مختصا بالمعرف دون البعض فان كان غير المختص جنسا قريبا والمختص اما فصلا او خاصة
كقولنا في تعريف الانسان انه حيوان ناطق او كاتب فهو حد تام او رسم تام وان كان جنسا بعيدا كقولنا
انه جوهر ناطق او ضاحك كان حدا ناقصا او رسما كذلك وكذا ان كان عرضا عاما كما اذا بدل الماشي بالجوهر
وقلنا انه ماشي ناطق او ضاحك **او للاجتماع** وهو ان يكون التعريف بامور لا يخص احدها الشيء ولا بعضها
بل تخصه للاجتماع وهو يختص مجموعها بالشيء دون شيء من اجزائه ويسمى الخاصة المركبة لان اختصاصه
انما حصل بالتركيب كقولنا في تعريف الخفاش انه طاير ولود فان كل واحد منهما اعم منه والمجموع مختص
وهو ايضا رسم ناقص **والتعريف لا بد وان يكون باظهر من الشيء** سواء كان تعريفا حديا او رسميا لان معرفته
سبب لمعرفته **لا بمثله** اي لا بما يساويه في الظهور والخفاء يعني في المعرفة والجهالة **وما يكون اخفى منه**
اي ولا بما يكون اخفى من الشيء **او لا يكون لا يعرف الا بما عرف به** اي ولا بما يكون لا يعرف الا بالمعرف
فقول القائل في تعريف الاب انه الذي له ابن غير صحيح فانهما متساويان في المعرفة والجهالة ومن عرف
احدهما عرف الآخر لان المتضايفين انما يعقلان معا **ومن شرط ما يعرف به الشيء ان يكون معلوما قبله**
لوجوب تقدم العلة على المعلول مع ان معرفته سبب لمعرفته **لا معه** كما في المثال وفي اكثر النسخ قبل الشيء
لا مع الشيء **او قال** وفي اكثر النسخ او يقال وكلاهما يحتاج الى تاويل ليصح العطف على قوله فقول القايل
اذ لا يصح عطف الفعل على الاسم الا بالتاويل **ان النار هو الاسطقس الشبيه بالنفس والنفس اخفى من النار**
وهو مثال تعريف الشيء بالاخفى وهو ظاهر **وكذا قولهم ان الشمس كوكب يطلع نهارا** اي غير صحيح لانه تعريف
الشيء بما لا يعرف الا به ولكن بمرتبة واحدة اذ النهار لا يعرف الا بالشمس ولهذا قال **والنهار لا يعرف الا**
بزمان طلوع الشمس وقد يكون بمراتب كقولهم الاثنان هو الزوج الاول والزوج هو المنقسم بمتساويين والمتساويان
هما اللذان لا يزيد احدهما على الآخر واللذان لا يزيد احدهما على الآخر اثنان وانما اخر التعريف بالاخفى عن التعريف
بالمساوي لانه ادخل في الخطأ لان المعرف يجب ان يكون اعرف من المعرف فاول مراتب الفساد في التعريف

بالمساوي ثم بالاخفى ثم بنفسه كقولهم الزمان هو مدة الحركة لان الاخفى ربما كان اعرف من بعض الوجوه
او بالنسبة الى بعض الناس ولا كذلك نفس الشيء لا يعرف الا به لان تعريف الشيء بنفسه يقتضي تقدم العلم
بالشيء على العلم به بمرتبة واحدة وبما لا يعرف الا به يقتضي تقدمه اما بمرتبتين كما في الدور الظاهر ومثاله
تعريف الشمس او بمراتب كما في الدور الخفي ومثاله تعريف الاثنين والدور الخفي اقل شناعة من الظاهر
واردأ في الحقيقة منه لكثرة المراتب في تقدم الشيء على نفسه فيه **وليس تعريف الحقيقة مجرد تبديل اللفظ**
اي وليس تعريف الشيء عبارة عن تبديل اللفظ بلفظ اشهر منه كما تقال لمن يعرف الخمر دون العقار ويسأل ما
العقار انه الخمر **فان تبديل اللفظ انما ينفع لمن عرف الحقيقة والتبس عليه معنى اللفظ** وهو انما ينفع
به في معرفة اللغات ومعاني الالفاظ لا في معرفة الحقائق **والاضافيات ينبغي ان يوجد في حدودها**
السبب الموقع للاضافة لانه لما امتنع تعريف احد المتضايفين بالآخر لان العلم بهما معا لتساويهما في المعرفة
والجهالة مع وجوب تقدم العلم بالمعرف على العلم بالمعرف وجب اخذهما مجردين عن الاضافة وتعريف كل واحد
منهما بالسبب الموقع للاضافة ليتحصلا معا في العقل ثم يخص البيان بالذي يراد تعريفه منهما فيسلم حدّ
له من غير لزوم دور ولا تعريف بالمساوي كقولنا في تعريف الاب انه حيوان تولد آخر من نوعه من نطفته
من حيث هو كذلك اي من حيث تولد آخر من نوعه من نطفته فالحيوان احدى الذاتين المتضايفين وهو
الاب والذات المضافة الاخرى التي من نوعه هي الابن وقد اخذناها عاريتين عن الاضافة وتولد آخر من
نطفته هو السبب الموقع للاضافة ويجب تكرار هذا السبب وان نهي التكرار في الحدود والا لامكن صدقه
على الذات الموصوفة بالابوة لا من جهة صفة الابوة لكن المقصود تحديد الذات مع تلك الصفة وبهذا التكرار
اختص البيان بالاب من غير ان يكون فيه شيء منه بالابن او حواله يتوقف عليه **والمشتقات يوجد مامنه**
الاشتقاق مع امر ما في حدها على حسب مواضع الاشتقاق كقولنا في تعريف الاسود انه شيء ما قام به
السواد وانما ذكرها عقيب الاضافات ليعلم انها ايضا مما يجب التكرار في حدودها للحاجة لان الذات
الموصوفة بالسواد لها اعتباران الاول اخذها مع صفة السواد والثاني اخذها مجردة عنها لكن المعرف
هو الاول دون الثاني ولما كان قولنا شيء ما قام به السواد يحتمل المعنيين وجب التقييد بقولنا من حيث
هو كذلك ليخرج المعنى الثاني ويبقى المعنى الاول الذي هو المقصود بالتعريف **فصل** في بيان ان الوفاء باعطاء
الحدود الحقيقية حقوقها صعب جدا لجواز الاخلال بذاتي لم يطلع عليه ولكثرة ما يقع فيها من الاغاليط
الكثيرة بخلاف الحد المفهومي اذ لا صعوبة فيه مع انه ينتفع به في العلوم نفعا لا يقصر عن الذي بحسب الماهية

تحديد الحقايق مشكل جدا بخلاف الحد المفهومي

والحقيقة وتقرير انه **اصطلح بعض الناس على تسمية القول الدال على الماهية التي حدا** وذلك لمنعه ان
يدخل في المحدود خارج عنه او يخرج عنه داخل فيه اذ الحد في اللغة المنع وكانه يشير به الى الشيخ الرئيس ابي علي
ابن سينا رحمه الله حيث ذكر في الاشارات ان الحد قول دال على ماهية الشيء اي هو لفظ مركب يدل عليها مطابقة
فبالقول خرج اللفظ المفرد لانه انما ينفع به في المباحث اللفظية دون المعنوية وبالدال بالمطابقة الدال بالتضمن
والالتزام ومنه يعلم ان وقوع اسم الحد على التام وانما قيد بالاشتراك لان التام يدل على الماهية مطابقة والناقص
بالالتزام وعلى الحدود الناقصة بالتشكيك اذ الناقص الكثير الاجزاء اولى بهذا الاسم من قليل الاجزاء وان الحقائق
منها اصلية وهي التي يتقوم وجود جزئها العام بجزئها الخاص وجنسها غير اصلية وهي ما لا يكون كذلك كماهية مركبة
من امرين او امور متساوية او مساوية لها مثلا ويتركب الحد في الاصلية من الذاتيات اي من الجنس الذي هو جامع
للمقومات المشتركة والفصل الذي هو جامع للمقومات المميزة وفي غير الاصلية من غيرها وهي الامور الداخلة في حقيقته
لا ان الحد لا يتركب الا من الجنس والفصل على ما توهم بعضهم في مثل هذا الموضع وحكم ان كل الحقائق مركبة منهما
وليس الامر كذا لان هذا الحكم مختص بالحقائق الاصلية اشار الى القسمين وقال **ويكون** اي الحد **من الذاتيات**
كما في الحقائق الاصلية **والامور الداخلة في حقيقته** اي حقيقة الشيء كما في الحقائق الغير الاصلية والمكون لا
داخلا الا ان جميع اجزاء الشيء ما دسوا بقوم وجود جزئها العام بالكامل او الاكمل الزيادة والنقصان
في الحد الناقص **وتعريف** اي واصطلح على تسمية تعريف **الحقيقة بالعوارض من الخارجيات رسما**
لتركبه مما يدل على آثار الشيء وعوارضه اذ الرسم هو الاثر وفي بعض النسخ وتعريف الحقيقة بالخارجيات رسما
وفي كثير من النسخ ومعرف الحقيقة من الخارجيات رسما وهذا اولى من الاول اذ فيه تكرار خال عن الفائدة
اذ العوارض لا يكون الا خارجة ومن الثاني اذ لفظ الخارجات ليستعمل على ما ينبغي بل الاصول الخارجيات
والكل متقارب اذ البحث لفظي والمقصود واضح **واعلم ان الجسم مثلا اذا اثبت له مثبت** كالمعلم الاول
واتباعه من المشائين **جزءا** كالهيولى والصورة البسيطتين الغير المحسوستين لذهابهم الى ان كل جسم طبيعي
مركب منهما **تشكك فيه بعض الناس** اي من المتكلمين وغيرهم **وتشكك بعضهم** وفي بعض النسخ وتشكك بعض
الناس اي من المتكلمين الذاهبين الى ان الجسم مركب من الاجزاء التي لا تتجزى ومن القدماء القائلين بان الجسم
هو المقدار الثابت الغير المتغير **كما سيعرف ذلك الجزء** يعني في الفصل الثالث من المقالة الثالثة **فالجماهير**
لا يكون عندهم ذلك الجزء من مفهوم المسمى اي بالجسم ليعقل الجسم دون ذلك الجزء الغير المحسوس **بل لا يكون**
الاسم اي اسم الجسم عند الجمهور موضوعا **الا للمجموع لوازم تصورت** اي لا للمجموع لوازم محسوسة للجسم ادركوها
من طريق الحس **ثم ان كل واحد من الماء مثلا او الهواء اذا ثبت ان له اجزاء غير محسوسة ينكرها بعض الناس**

كالأوائل من القدماء والمتكلمين من المتأخرين فتلك الأجزاء عندهم أي الهيولى والصورة عند المنكرين لا مدخل
لها فيما يفهمون منه أي من ذلك الجسم لأنهم يفهمونه دون تلك الأجزاء وكل حقيقة جرمية أي من المركبات
إذا كان الجسم أحد أجزائها وحاله أي وحال الجسم والواو للحال وتقديره والحال أن حال الجسم كما سبق أي من
كونه موضوعا لأمور ظاهرة عند الجمهور فما تصور الناس منها أي من تلك الحقيقة الجرمية إلا أمور ظاهرة
عندهم هي المقصودة بالتسمية للواضع فإذا كان حال المحسوسات أي في تعريفها بالذاتيات والأجزاء
الغير المحسوسة على ما هو طريقة المشائين كذا أي في الصعوبة وعدم حصول اليقين فكيف حال ما لا يحس
شيء منه أصلاً أي من الجواهر العقلية والنفسية يعني يكون تعريفها بالحد على ما ذكره المشاؤون أصعب
ثم الإنسان إذا كان الذي به تحقق إنسانيته وهو حده التام عند المشائين وهو أي ذلك الشيء أعني
حده المذكور مجهول للعامة وأي صحة من المشائين حيث جعلوا حده الحيوان الناطق لأن الحيوان غير
معلوم لأنه حقيقة جرمية أحد أجزائها الجسم وما شأنه ذلك لا يعلم منه حقيقته بل إنما يعلم منه أمور
ظاهرة كما تقدم بيانه واستعداد النطق عرضي تابع للحقيقة أي للحقيقة الإنسانية والنفس التي هي
مبدأ هذه الأشياء لا يعلم إلا باللوازم والعوارض لكونها غير محسوسة والأقرب إلى الإنسان من نفسه
وحاله كذا أي في امتناع معرفة نفسه بطريقة المشائين فكيف يكون حال غيره أي من الجواهر العقلية
التي لا يتعلق بشيء أصلاً ولا يحس يعني يكون لا محالة معرفتها بتلك الطريقة في غاية الصعوبة على أنا نذكر فيه
أي في هذا البحث ما يجب أي في الفصل الثالث من القاعدة الثالثة قاعدة إشراقية في هدم قاعدة
المشائين في التعريفات ويقولون إنه سلم المشاؤون أن الشيء يذكر في حده أي التام الذاتي العام والخاص
فالذاتي العام الذي ليس بجزء لذاتي عام آخر كالحيوان مثلاً للحقيقة الكلية التي يسعها جواب ما هو
كالإنسانية والفرسية وغيرهما يسمى الجنس أي القريب لتلك الحقيقة ولهذا قيد بقوله الذي ليس بجزء
لذاتي عام آخر لها وهو الحيوان والذاتي الخاص بالشيء يسمونه فصلاً ولهذين نظر في التعريف غير هذا
أي وللجنس القريب والفصل نظر في التعريف أي تعريف ذو نظر وترتيب جنائي غير هذا المذكور إذ لا
نظر له قد ذكرناه في مواضع أخرى من كتبنا ولشهرتها وهو أن الجنس كلي كذا وكذا والفصل كلي كذا وكذا
تركناه وما ذكرناه ثم سلموا أن المجهول لا يتوصل إليه إلا من المعلوم أي السابق عليه فالذاتي الخاص
للشيء ليس بمعهود لمن يجهله في موضع آخر أي لمن لم يعرفه في موضع آخر لعدم وجدانه إياه في غيره فإنه
إن عهد في غيره ولذلك عرفه لا يكون خاصًا به وقد فرضناه خاصًا به هذا خلف وإذا كان خاصًا به

ليخرج الجنس البعيد كالجسم فإنه وإن كان ذاتيا عاما للحقيقة لكنه جزء لذاتي عام آخر

وليس بظاهر للحس وليس بمعهود فيكون مجهولاً معه أي مع الشيء فلا يصح تعريفه به لوجوب تقدم العلم
بالمعرِّف على العلم بالمعرَّف فإذا عرف ذلك الخاص أيضًا أن يعرف بالأمور العامة أي الداخلة فيه
وفي غيره والصادقة عليه وعلى غيره دون ما يخصه فلا يكون تعريفًا له لوجودها في غيره وامتناع
كون المشترك مميزًا والجزء أي ص حاله كما سبق وفي أكثر النسخ على ما سبق أي من كونه ليس بظاهر
للحس ولا معلوم بوجه ما فيكون مجهولاً معه أو ظاهر من طريق آخر أي ظاهر للعقل بطريق المشاهدة
والكشف وتلك الأمور الظاهرة للحس أو العقل إنما تصلح للتعريف إن كان تخص الشيء أي الذي نريد
تعريفه جملتها أي جملة تلك الأمور الظاهرة بالاجتماع كما تقدم مشروحًا وستعلم كنه هذا فيما بعد
يعني في الفصل الثالث من المقالة الثالثة وحاصل ما ذكره هنا أن التعريف إنما يمكن للحقائق المركبة
من الحقائق البسيطة لمن تصور الحقائق البسيطة متفرقة فيعرف المجموع بالاجتماع في موضع ما
ثم من ذكر ما عرف من الذاتيات لم يأمن وجود ذاتي آخر غفل عنه وللمسترشد أو المنازع
المطالبة بذلك وليس للمعرف حينئذ أن يقول لو كانت صفة أخرى لاطلعت عليها إذ كثير من
الصفات أي من صفات الأشياء غير ظاهرة أي لنا فإن معارف الإنسان قليلة جدًا وأكثر الأشياء
مجهولة عندنا ولا يكفي أن يقال لو كان له ذاتي آخر ما عرفنا الماهية دونه فإن يقول الخصم وهو
معرفتنا الماهية ممنوع وإلى هذا أشار بقوله إنما يكون الحقيقة عرفت إذا عرف جميع ذاتياتها
فإذا انقدح جواز ذاتي آخر لم يدرك لم يكن معرفة الحقيقة متيقنة بل كانت مشكوكة والحقيقة
مجهولة فتبين أن الإتيان على الحد كما التزم به المشاؤون أي من تركيبه من الجنس والفصل القريبين
غير ممكن للإنسان لجواز الإخلال بذاتي لم يعرف ولصعوبة تمييز الأجناس والفصول من اللوازم العامة
والخاصة ولهذا عدلوا في أكثر المواضع عن الحد لصعوبته بالسبب المذكور إلى الرسوم المؤلفة من
الخواص وصاحبهم أي وصاحب المشائين وهو أرسطوطاليس اعترف بصعوبة ذلك فإذن ليس
عندنا إلا تعريفات بأمور تخص بالاجتماع كقولنا في تعريف الإنسان إنه المنتصب القامة البادي
البشرة العريض الأظفار لأن كلاً منها وإن جاز وجوده في غيره لكن المجموع يختص به دون غيره مما نعرفه من
الماهيات وبه يحصل تمييزه عنها ولا يقدح فيه جواز كون المجموع في ماهية أخرى لم نعرفها ولا يكفي أن صعوبة
الصعوبة إنما هي في الحد بحسب الحقيقة والماهية لا بحسب المفهوم والعناية فإذا عني بالإنسان الحيوان
الضاحك المنتصب القامة البادي البشرة كان حدًا تامًا لا يمتنع من الاصطلاح عليه ولا يجوز تبديل

ذاتيات الحد ولا الزيادة ولا النقصان فيها وهذا ليس بيسير لانه باللوازم والرسم يعرف ان هذا ليس لهذه المجهولات بل امر ينتقل الذهن منها اليه بخلاف الحد بحسب الحقيقة فان الاسم عنده المجموع هذه المجهولات التي كل منها ذاتي بحسب المفهوم فالحد بحسب المفهوم اصح مما بحسب الحقيقة وقد ينتفع به نفعا اقرب مما بحسب الحقيقة وهذا معنى كلامه في المطارحات هذا اخر كلامه فيما يتعلق بالتصورات والكسب بها بالقول الشارح المسمى بالتركيب التقييدي المنقسم الى الرسم والحد والمثال وانما انحصر في الثلثة لان المعرف اما ان تركب من الجنس القريب والبعيد والفصل او لا والاول هو الحد والثاني اما ان يكون من الجنس او العرض العام والخاصة او من الخواص او لا والاول هو الرسم والثاني هو المثال كما يقال في تعريف النفس ان نسبته الى البدن كنسبة الملك الى المدينة ولما فرغ منه شرع فيما يتعلق بالتصديقات المسماة بالتركيب الخبري والكسب بها بالحجة المنقسمة الى القياس والاستقراء والتمثيل وانما انحصرت اصناف الحجة فيها لان الحجة والمطلوب لاستلزام احدهما الاخر لا بد بينهما من تناسب ما اما باشتمال احدهما على الاخر او بغير ذلك وما بالاشتمال ان كان باشتمال الحجة على المطلوب فيسمى بالقياس فان القايس يجري حكم الكلي على الجزئي بحسب تقدير الشيء على مثال غيره الذي هو مفهوم القياس في اللغة كما يقال قاس النعل بالنعل اي حاذاه وقدره به وان كان باشتمال المطلوب على الحجة فيسمى بالاستقراء لتتبع الجزئيات فيه ماخوذا من تتبع القرى قرية قرية بالخروج من واحدة الى اخرى فالمستقري يتتبع الجزئيات جزئيا فجزئيا ليتحصل الكلي فالمطلوب وهو الكلي مشتمل على الحجة وهي الجزئيات وما بغير الاشتمال لا بد فيه من تماثل لهما بما يتشابهان به وهو التمثيل وانما كانت اصنافا لا انواعا لان الحجة الواحدة قد تكون قياسا باعتبار واستقراء باعتبار كالقياس المقسم الذي هو الاستقراء التام وكالبرهان الذي يذكر فيه المثال جزئيا فقال **المقالة الثانية في الحجج ومباديها** اي القضية واصنافها **وهي تشتمل على ضوابط الضابط الاول** في رسم القضية والقياس واصنافهما وليتقدم الجزء على الكل عرف القضية اولا ثم القياس فقال **هو ان القضية قول يمكن ان يقال لقائله انه صادق فيه او كاذب** فبالقول خرج المفردات التي هي التصورات لانها لا تنسب الى صواب وخطأ الا باعتبار معنى ما تضمنه حكما وبالثاني خرج المركبات الانشائية كالامر والنهي والاستفهام والالتماس والتمني والترجي والتعجب والقسم والنداء ونحوها مما لا يحتمل الصدق والكذب الا بالعرض من حيث قد يعرض لكل منها الخبر فيكون خبرا بالقوة كما يقال تفضل بكذا ويراد بذلك تفضلك واعلم ان هذا التعريف هو شرح اسم الخبر لا تعريف ماهيته اذ لو كان كذلك مع ان الصدق والكذب لا يمكن تعريفهما الا بالخبر المطابق وغير المطابق لكونهما من الاعراض الذاتية للخبر كان تعريفا دوريا فلهذا عرف اسم الخبر بما يصح ان يقال لقائله انه صادق فيه او كاذب ليتعين معناه من بين سائر التراكيب ويعرف الصدق والكذب بماهية الخبر من غير لزوم دور على ما ظن ه

والقياس قول مؤلف من قضايا اذا سلمت لزم عنه لذاته قول آخر فالقول جنس القياس ان كان مسموعا فللمسموع وان كان ذهنيا فللذهني وعموما يقال على المسموع والذهني بالاشتراك والتشابه وبتأليفه من قضايا يخرج القضية الواحدة اللازمة عنها لذاتها عكسها وعكس نقيضها وغيرهما من اللوازم قيل وفيه نظر فان القضية الواحدة من حيث هي واحدة لا يلزم عنها عكس ولا غيره فانا ما لم نقل شيئا باللفظ او بالفكر هذه موجبة كلية وكل كذا ينعكس جزئيا لما لزم في الذهن لها عكس وسياتي بيان ان الحكم التصديقي لا يلزم من اقل من مقدمتين لكن المناقشة في ذلك لا تجدي نفعا في العلوم ولا يخفى ان هذا النظر انما يستقيم اذا كان المراد باللزوم البين لا ما هو اعم منه وانما قال من قضايا لا من مقدمات لئلا يكون التعريف دوريا اذ المقدمة قضية جعلت جزء قياس وقال اذا سلمت ليدخل فيه القياس الكاذب المقدمات نحو كل انسان حجر وكل حجر حيوان لانها وان لم تكونا مسلمتين لكنهما بحيث اذا سلمتا لزم عنهما لذاتهما قول آخر وهو ان كل انسان حيوان ولو اشترط كونها مسلمة في نفس الامر لما كان الحد جامعا لخروج قياس الخلف ونحو ما ذكرنا عنه والمراد من اللزوم ما هو اعم من البين وغيره ليندرج فيه القياس الكامل وهو الشكل الاول وغير الكامل وهو باقي الاشكال ويراد به اللزوم الاضطراري الذي لا يكون لخصوصية المادة وفرق بين كون اللزوم ضروريا وبين كون اللازم كذلك والمراد الاول واحترز بقوله لذاته عن امرين على ما نص عليه في الملخصات احدهما عن الاضراب العقيمة اذا اتفق صدق ما توهم انه نتيجتها لخصوصية المادة صادقة كالشكل الثاني اما الاول فكقولنا كل انسان حيوان وبعض الحيوان ناطق فانه يصدق مع ذلك على سبيل الاتفاق لا على سبيل اللزوم كل انسان ناطق واما الثاني فكقولنا كل انسان فرس وبعض الفرس ناطق فانه يصدق معه كل انسان ناطق وليس ذلك لازما لذاته الصادقة لكونها كاذبة ولهذا اختار ارباب العلوم التمثيل بالحروف دون المواد ليجمعوا في ذلك بين ايراد المثال لتسهيل فهم المعنى وبين تعرية الصور عن المواد التي ربما كانت موجبة للزيغ عن الطريق مقتضية للعدول عن واجب التحقيق اذ ربما التفت الذهن الى ما تقتضيه بعض تلك المواد بخصوصيتها لا للصورة المقترنة بها على ما بين في المثالين وثانيهما عن نتيجة تستنتج عن قياس انتهى الى انتاجها لا بمقدمة اخرى لم تذكر مثل قولنا العالم ليس بقديم اللازم عن قولنا العالم متغير وكل متغير محدث فان ذلك لا يستنتج من هذا القول الا بضميمة مقدمة اخرى وهي كل محدث ليس بقديم مضافة الى النتيجة التي ينتجها القياس بالذات وهي العالم محدث فيكون ذلك القياس وان كان منتجا بالذات الا انه باعتبار هذه النتيجة المخصوصة منتج بالعرض واحترز بقوله آخر عن صدق احدى القضيتين عند صدق مجموعهما فان المجموع وان استلزم كل واحد منهما ليس قياسا بالنسبة الى شيء منهما بل بالنسبة الى القول المغاير لكل منهما ويراد به ما له نسبة مخصوصة الى اجزاء القياس الذي جعل اجزاؤه بالنسبة اليه هذه الاجزاء والاركان كقولنا لا شيء من ج ب وبعض ب ا ينتج في اول الاشكال بعض ا ليس ج مع

حكما بعقيقته بل انما يكون قياسا ما استلزم قولا لوضع او لا ثم تقاس به اجزا القياس وبهذا يتميز الاشكال
بعضها عن بعض فان قيل قولنا ان كان اب فج د لكن اب اعترتم انه قياس وهو منتج ج د وليس لكل آخر بل هو
داخل في القياس وكذا كل قياس استثنايي قلنا ان ادوات الاتصال و الانفصال اخرجت امثال هذه
حيث هي داخلة في القياس عن الخبرية وصلوح التصديق والكذب فليست النتيجة من حيث هي قضية جزا من
قياس فلا انتقاض بها والقضية التي هي ابسط القضايا هي الحملية لانحلالها عند حذف ادوات الربط
الى مفردين لا الى قضيتين كما في الشرطيات وهي قضية يحكم فيها بان احد الشيئين هو الآخر او ليس مثل
قولنا الانسان حيوان او ليس فالمحكوم عليه يسمى موضوعا والمحكوم به يسمى محمولا وهو واضح لكن يجب ان تعلم
انا اذا قلنا الانسان حيوان فليس معناه ان حقيقة الانسان حقيقة الحيوان و الا لكان عدم الفايدة لكونه
حمل الشي على نفسه ولا انهما متغايران من كل وجه و الا لم يصدق على احدهما انه الآخر لكن لا بد من الاتحاد
من وجه والتغاير من وجه فيكون معناه ان الشي الذي يقال له انسان فهو بعينه يقال له حيوان ثم به
الاتحاد وهو المعبر عنه بالشي قد يكون هذا الموضوع كما في المثال المذكور وقد يكون المحمول كقولنا الضاحك انسان
وقد يكون شيا ثالثا مغايرا لهما كقولنا الضاحك كاتب فان ما به الاتحاد هو الانسان و الكتابة والضحك
مضافان اليه وسميت السالبة حملية مع كون الحمل مرفوعا عنها على طريق المجاز وقد يجعل من القضيتين
قضية واحدة بان يخرج كل واحدة منهما عن كونها قضية ويربط بينهما فان الربط بلزوم يسمى شرطية
متصلة هذه التسمية اعني تسمية المتصلة بالشرطية مطابقة بحسب اللغة بخلاف تسمية المنفصلة بها وهو
ظاهر كقولهم ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وما قرن به حرف الشرط من جزئيها كان و كلما
واذما وحيثما وامثالها يسمى المقدم وما قرن به حرف الجزا وهو الفا يسمى التالي وان اردنا ان نجعل
منها اي من الشرطية المتصلة قياسا ضممنا اليها قضية حملية لاستثنا عين المقدم ليلزم منه عين التالي
كقولنا لكن الشمس طالعة فيلزم ان يكون النهار موجودا او لاستثنا نقيض التالي لنقيض المقدم كقولنا لكن
ليس النهار موجودا فليست الشمس طالعة فانه اذا وجد الملزوم فبالضرورة يكون اللازم قد وجد واذا ارتفع
اللازم يكون الملزوم قد ارتفع و الا لم يكن اللزوم محققا ويسمى هذا القياس استثنائيا وهو مركب من شرطية
متصلة او منفصلة ومن قضية استثنائية حملية ان كانت الشرطية مركبة من حمليتين او شرطية ان
كانت مركبة من شرطيتين او شرطية وحملية هي وضع لاحد جزئي الشرطية او رفع له ليلزم وضع الطرف
الآخر او رفعه واستثنا الوضع او الرفع يجري مجرى الحد الاوسط من الاقترانيات لتكرره تارة حال كونه
جزا من الشرطية وتارة حال كونه مستثنى ومشروطيته اي بالشرطية و الا لحصل الاختلاف الموجب للعقم
ولزومية المتصلة اذ الاتفاقية لا تنتج فان استثنا نقيض التالي غير ممكن لاجتماع الجزئين على الصدق وعدم
الاتصال بين نقيضي الجزئين واستثنا عين المقدم وان انتج لكنه لا يتوقف على العلم بالوضع و الاتصال فاستثنا
العين لا يفيد علما وكلية المقدمة الشرطية او الاستثنائية بان يقال لكنه كذا دايما و في جميع الاحوال و ليس

كذا دايما وفي جميع الاحوال ان لم يكن وقت الاتصال او الانفصال وقت الاستثنا و الا لجاز ان يكون حال
اللزوم او العناد مغايرا لحال الاستثنا فلا يحصل الانتاج ولا يستثنى نقيض المقدم ولا عين التالي
فانه قد يكون التالي اعم من المقدم كقولنا ان كان هذا سوادا فهو لون فلا يلزم من رفع الاخص وكذبه
كقولنا ليس بسواد رفع الاعم وكذبه وهو انه ليس بلون لجواز ان يكون لونا آخر غير السواد ولا من وضع
الاعم وصدقه كقولنا لكنه لون وضع الاخص وصدقه وهو انه سواد لجواز ان يكون لونا آخر
بل انما يلزم من وضع الاخص وصدقه كقولنا لكنه سواد وضع الاعم وصدقه وهو انه لون ومن رفع الاعم
وكذبه كقولنا لكنه ليس بلون رفع الاخص وكذبه وهو انه ليس بسواد وهو في غاية الوضوح وان كان
الربط بين الحمليتين بعناد يسمى شرطية منفصلة كقولنا هذا العدد اما زوج واما فرد ويجوز
ان يكون اجزاوها اكثر من اثنين سوا كانت متناهية كقولنا الكلي اما جنس او نوع او فصل او خاصة
او عرض عام او غير متناهية كقولنا هذا الشكل اما ان يكون مثلثا او مربعا او مخمسا وهكذا الى غير نهاية
و ان المنفصلة قضية حكم بالمنافاة بين قضيتين فان كانت في طرف الثبوت فقط كقولنا هذا الشي
اما شجر او حجر تسمى مانعة الجمع وهي مركبة من قضية وما هو اخص من نقيضها ولهذا تمنع اجتماع
جزئيها على الصدق فان صدق الشي مع الاخص يستلزم صدقه مع الاعم الذي هو النقيض فيلزم اجتماع
النقيضين على الصدق وانه محال ولا تمنع اجتماع جزئيها على الكذب اما لجواز كذب الاخص مع صدق
الاعم واما لانه لو امتنع لكان كذب كل مستلزما لعين الآخر فلا يكون كل اخص من نقيض الآخر والمقدر خلافه
وان كانت في طرف الانتفا فقط كقولنا اما ان يكون زيد في البحر واما ان لا يغرق تسمى مانعة الخلو وهي
مركبة من قضية وما هو اعم من نقيضها ولهذا تمنع اجتماع جزئيها على الكذب فان كذب الشي مع الاعم
يستلزم كذبه مع الاخص الذي هو النقيض فيلزم اجتماع النقيضين على الكذب وهو محال ولا تمنع اجتماع
جزئيها على الصدق اما لجواز صدق الاعم مع كذب الاخص واما لانه لو امتنع لكان كلما صدق احدهما كذب
الآخر مع ان كل واحد اعم من نقيض الآخر فيكون العام مستلزما للخاص وهو محال وان كانت في طرفي الثبوت
و الانتفا تسمى حقيقية وهي مركبة من قضيتين احديهما نقيض الاخرى كقولنا هذا العدد اما زوج او لا او
مساوية لنقيض الاخرى كقولنا هذا العدد اما زوج او فرد فان الفرد مساو لنقيض الزوج وكذا كل جزء
من اجزا الاجزا مساو لنقيض البواقي فان الجنس مساو لنقيض الاربعة الباقية وقس الباقي عليه واعلم
ان الحقيقية ان اشترط فيها استحالة الجمع بين جميع اجزايها والخلو عن جميعها كما ذهب اليه الاكثرون وتشعر
به المصنف جاز تركبها من ثلثة اجزا فصاعدا وان اشترط استحالة الجمع والخلو بين اي جزئين كانا امتنع
تركبها من ثلثة اجزا لاستلزام الثالث الخلو عن الاخرين فلا يكون بينهما امتناع الخلو والمقدر خلافه
والحقيقية هي التي لا يمكن اجتماع اجزايها ولا الخلو عن اجزايها كما تقدم شرحها وان اردنا ان نجعل منها

والقضية التي موضوعها شاخص اي جزئي تسمى شاخصة اي جزئية كقولك زيد كاتب والتي موضوعها شامل
اي كلي وعين فيها الحكم على كل واحد اي المحصورة الكلية هي كقولنا كل انسان حيوان او لا شي من الناس بحجر في السلب
اي السلب الكلي فان لكل قضية اي ايجابا وسلبا اي اثباتا ونفيا وفيما يخص بالبعض اي والحكم في الموضوع الشامل
الذي يخص بعض افراده المحصورة الجزئية هي كقولنا بعض الحيوان انسان ويسمى اللفظ المخرج من الاهمال سورا مثل
كل وبعض اي في الايجاب الكلي والجزئي وغيرهما نحو لا شي ولا واحد في السلب الكلي وليس كل وليس بعض وبعض ليس في
السلب الجزئي والفرق بين هذه الاسوار الثلثة ان ليس كل يدل بالمطابقة على سلب الحكم عن كل الافراد وبالالتزام
عن بعضها والاخران بالعكس وليس بعض قد يستعمل للسلب الكلي كقولنا ليس بعض الناس حجرا اي لا شي منهم بحجر
ولا يستعمل للايجاب وبعض ليس لا يستعمل للسلب الكلي ويستعمل للايجاب المعدول نحو بعض الحيوان هو ليس بانسان
والمراد حمل اللاانسان على بعض الحيوان والقضية المسورة اي ويسمى القضية المسورة محصورة وهي اما كلية
او جزئية وكل منهما موجبة او سالبة فالمحصورات اربع والحاصرة الكلية اي المحصورة الكلية موجبة كانت او سالبة
سميناها القضية المحيطة لاحاطتها وشمولها جميع الافراد والتي اي وسمينا التي عين فيها الحكم على البعض
اي المحصورة الجزئية موجبة كانت او سالبة مهملة بعضية لما في البعض من الاهمال وفي المهملة البعضية
الشرطية يقول قد يكون اذا كان اي اذا كان ا ب فج د او اما اي قد يكون اما ا ب او ج د والبعض فيه اهمال
ايضا فان ابعاض الشي كثيرة فليجعل لذلك البعض في القياسات اسما خاصا ولكن مثلا ج فيقال كل ج
كذا فيصير قضية محيطة ضرورة عنها الاهمال المغلط ولا ينتفع بالقضية البعضية الا في بعض مواضع العكس
والنقيض اي انما ينتفع بالمحصورة الجزئية في بعض مسائل التناقض والعكس لا في العلوم فانه لا ينتفع فيها الا
بالمحصورة الكلية فلذلك جعلناها محيطة وكذا في الشرطيات اي يجب ان يجعل المهملة البعضية فيها محيطة كلية
تحرزا عن الاهمال المغلط كما يقال قد يكون اذا كان زيد في البحر فهو غريق فليعين ذلك الحال وليجعل مستغرقة
فيقال كلما كان زيد في البحر وليس له فيه مركب وسباحة فهو غريق وكون طبيعة البعض اي بعض الاحوال
مهملة لا ينكر لكثرة احوال الشي والحاصل ان بعض احوال المقدم في الشرطية كبعض افراد الموضوع في الحملية وكما ان
هذا مهمل مغلط يجب جعله كليا ليومن الغلط وينتفع به في العلوم فكذلك ذلك واعلم انه ليس المراد من المتصلة الكلية
اللزومية ان التالي لازم للمقدم في الموجبة او لا لازم له في السالبة مع كل واحد من الاوضاع والتقادير التي
يمكن فرضها مع وضع المقدم لكون الحمار ناهقا او زيد قايما او قاعدا ونحوها والا لكانت المتصلة الواحدة عبارة
عن متصلات متعددة ان كان كل منها مستقلا بالتاثير في الاستلزام ولا ان المقدم كلما صدق مع صدق تلك التقادير
يصدق التالي في الموجبة او لم يصدق في السالبة والا لصارت اجزاء المقدم وعادت الكلية مهملة بل المراد ان لزوم
التالي في الموجبة ولا لزومه في السالبة يتعلق بطبيعة المقدم من حيث هي من غير ان يكون للاوضاع اثر في ذلك
واذا كان كذلك كان الحكم باللزوم ونفيه حاصلا في كل زمان وعلى كل تقدير من التقادير التي يمكن فرضها مع

اي من الحصة فما من مستثنى فيها عين ما سبق كقولنا لكنه زوج او فرد او جنس فيلزم نقيض ما بقي كقولنا فليس
بفرد او فليس بزوج او فليس اجل الاربعة ابا ثنه او بنقيض ما سبق اي او مستثنى نقيض ما سبق كقولنا لكنه
ليس بزوج او ليس بفرد فيلزم عين ما بقي كقولنا فهو فرد او فهو زوج وان كانت ذات اجزاء كثيرة واستثنى
بنقيض واحد كقولنا لكنه ليس بجنس بقي منفصلة في الباقي كقولنا اما نوع او فصل او خاصة او عرض عام
وقد تركب متصلة من متصلتين كقولهم ان كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فكلما كانت الشمس
غاربة فالليل موجود وقد تركب منها منفصلة كقولنا اما ان يكون اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
واما ان يكون اذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود والتصرفات اي في تركيب كل من المتصلة والمنفصلة
من قضيتين كثيرة وهي خمسة عشر لان القضيتين اما ان يكونا حمليتين او متصلتين او منفصلتين او حملية ومتصلة
او حملية ومنفصلة او متصلة ومنفصلة فلكل شرطية ستة اقسام لكن لما كان المقدم في المتصلة متميزا عن التالي
بالطبع كما هو في الوضع لجواز كون التالي اعم من المقدم واستلزام المقدم اياه دون العكس كان في طبع المقدم
ان يكون ملزوما خاصا او مساويا وفي طبع التالي ان يكون لازما عاما او مساويا ولذلك ينقسم كل واحد من الاقسام
الثلثة الاخيرة في المتصلات الى قسمين اذ المركب من حملية ومتصلة قد يكون المقدم فيه الحملية وقد يكون المتصلة
وكذا المركب من حملية ومنفصلة ومن متصلة ومنفصلة فاقسام المتصلات تسعة واقسام المنفصلات ستة
وهذا على تقدير ان لا يزيد اجزاء المنفصلة على اثنين فان زادت تضاعفت اقسامها ولو اعتبر في التقسيم السلب
والايجاب والكلية والجزئية والعدول والتحصيل وغيرها انجرت الاقسام الى النهاية وامثلتها لا تخفى
على الفطن كما قال ومن كان له قريحة لا يصعب عليه مثل هذه التركيبات بعد معرفة القانون اي
قانون تركيبها واعلم ان الشرطيات يصح تقليبها الى الحمليات بان يصرح باللزوم او العناد فيقول طلوع الشمس
ملزومه وجود النهار او يعانده الليل فكان الشرطيات تحرف عن الحمليات اي كل شرطية في تقدير حملية حذف
عنها التصريح باللزوم والعناد وجعل متصلة ومنفصلة باداتها وهو ظاهر ولانه لا يبعد جعل الشرطية
حملية ويحصل خبرتها الا احوال خارجة مصنفة لا متنوعة جعل الحملية والشرطيتان اصنافا لا انواعا

الفصل الثاني في احكام القضايا واهمالها وايجابها وسلبها ونحو ذلك فشرع اولا في الشرطية وقال
وان الشرطية اذا قيل فيها اذا كان او اما واما فيصلح ان يكون اي الحكم باللزوم والعناد دايما
اي في جميع الاوقات والاوضاع حتى يكون محصورا كليا او في بعض الاوقات حتى يكون محصورا جزئيا فيتعين
اي ذلك الحكم انه في كل الاوقات او في بعضها والا يكون مهملا مغلطا وفي الحملية اذا قيل الانسان حيوان
فيتعين ان كل واحد من الانسان كذا او بعض جزئياته فان الانسانية لذاتها لا تقتضي الاستغراق اذ
لو اقتضت ما كان الشخص الواحد انسانا ولا ايضا تقتضي التخصيص والا لما كان الكل انسانا بل هي صالحة
لهما فليعين ان الحكم هل هو مستغرق او غير مستغرق حتى لا يكون اهمالا مغلطا وهذا ظاهر غني عن الشرح

وضع المقدم وانما قلنا التي يمكن فرضها الا التي يفرض احترازا من اللزوم على تقدير عدمه فان التالي مع فرض ان لا يكون لازما
للمقدم لا يكون اذ ذاك لازما له ومن مثل لزوم الفردية للثلاثة على تقدير انقسام الثلثة بمتساويين واما الجزئية فهي
التي لا يكون لزوم التالي ولا لزومه متعلقا بطبيعة المقدم بل مع شرط وحال وقس عليه حال المنفصلة ونظير
كل ما ذكرنا لجعله الجزئية كلية باخذ الاحوال مع مقدم الجزئية هكذا يجب ان تتصور معنى المتصلة الكلية والجزئية اذ به
يندفع كثير من الاشكالات التي اوردها المتاخرون واذا انحصرت في العلوم اي الحقيقية التي هي المقاصد الاصلية
لا الجزئيها مطلوبا بالطبع فيه حال بعض الشي مهملا دون ان يعين ذلك البعض فاذا علم ما قلنا لا يبقى القضية
الا المحيطة فان الشواخص اي القضايا الشخصية لا يطلب حالها في العلوم اي الحقيقية اذ لا برهان على الجزئيات
الفاسدات وحينئذ يصير احكام القضايا اقل واضبط واسهل وذلك لسقوط الجزئيات والشخصيات عن درجة
الاعتبار وانحصار النظر في احكام المحصورة الكلية لا غير واعلم ان كل قضية حملية من جهة ان يكون فيها موضوع
ومحمول ونسبة بينها صالحة للتصديق والتكذيب وباعتبار تلك النسبة صارت القضية قضية اذ بها
ارتبط المحمول بالموضوع وصار المركب منهما محتملا للتصديق والتكذيب وتحقيقه ان الموضوع والمحمول يجرى من
الحملية مجرى المادة ولهذا لا يجب القضية عند وجودهما والنسبة بينهما تجرى مجرى الهيئة الاجتماعية التي هي الجزء
الصوري ولهذا تجب القضية بها ومن ههنا قال من جهتها الى آخره واللفظ الدال على تلك النسبة كلفظة هو ويكون
ونحوهما سمي الرابطة وقد تحذف اي الرابطة حذفا لا في المفهوم اذ هو غير ممكن مع بقاء القضية قضية بل في اللفظ
وذلك في بعض اللغات كما في العربية وانما قال في البعض لانها لا تحذف في البعض كما في الفارسية الاصلية اذ
لا تحذف فيها لفظا است من قولهم زيد دبيرست وتورد بدلها اي بدل الرابطة هيئة ما مشعرة بالنسبة كاثبات
الالف واللام في الموضوع دون المحمول كقولنا الانسان حيوان فانه هيئة مشعرة بالنسبة والتركيب الخبري
الا ترى انه لو قيل انسان حيوان بالتنوين فيهما او الانسان الحيوان لما كان القول خبريا كما يقال في العربية زيد
كاتب والهيئة المشعرة فيه كون الموضوع معرفة والمحمول نكرة فانه لا يحتمل الا كون كاتب خبرا عن زيد بخلاف ما لو
كان معرفا لاحتمال كونه صفة له ولا افهم كونه خبرا عنه الا بقرينة حالية او مقالية كقولنا زيد هو الكاتب وقد
تعدد اي الرابطة كما قيل زيد هو كاتب وليس هذا هو الارتباط الذي يتضمنه لفظ كاتب الذي هو بمعنى يكتب
فان ذلك هو ارتباط الفعل بفاعله ومجموعها محمول يحتاج الى ارتباط آخر بالمبتدا وهو المدلول عليه ههنا بلفظة هو
والمغايرة مدلول الرابطة لمدلول الضمير المستكن في المحمول اذا كان مشتقا او كلمة يعلم انه لا يلزم تكرار على ما توهم
والسالبة التي يكون سلبها قاطعا للرابطة وفي العربية ينبغي ان يكون السلب اي حرفه مقدما على الرابطة
ليقطعها كقولهم زيد ليس هو كاتب واذا ارتبط السلب ايضا بالرابطة اي كما ارتبط المحمول بها فصار اي السلب
جزءا من جزءيها اي من جزئي القضية وهو المحمول فالربط الايجابي بعد باق كما يقال في العربية زيد هو لا كاتب
فان الربط اي الايجابي باق وقد صير اي الربط السلب جزء المحمول فان من شانه ربط ما بعده بالموضوع

فالمرتبط بما هو اللا كاتب هو المحمول والقضية موجبة يسمى معدولة اي موجبة معدولة لانه عدل بها عن صيغة الايجاب
الى صيغة السلب نظرا الى وجود حرف السلب فيه وفي غير العربية قد لا يعتبر تقدم الرابطة وتاخرها في السلب
والايجاب لاختلاف المفهوم من التقدم والتاخر بحسب اللغات الا ترى ان تقدم السلب على المحمول في الفارسية يقتضي
العدول كقولنا زيد نا دبيرست وتاخره عنه يقتضي السلب كقولنا زيد دبير نيست مع تقدم السلب على الرابطة في الصورتين
فالمعتبر في العدول ان يرتبط السلب بالمحمول بحيث يصير جزءا منه سواء كان متقدما على الرابطة كما في الفارسية او متاخرا
عنها كما في العربية بل ما دام الرابطة حاصلا والسلب سواء كان جزء الموضوع او المحمول هي موجبة الا ان الاول يكون
موجبة معدولة الموضوع والثاني موجبة معدولة المحمول الا ان يكون السلب قاطعا لها اي للرابطة فانها حينئذ يكون
سالبة واذا قلت كل لا زوج فرد فهو ايجاب الفردية على جميع الموصوفات باللازوجية فيكون موجبة لكنها
معدولة الموضوع فاذن الفرق اللفظي بين الموجبة المعدولة نحو زيد لا كاتب وبين السالبة البسيطة نحو زيد هو ليس
بكاتب حيث لم يكن عرف بتخصيص بعض الالفاظ بالعدول نحو غير ولا في العربية وبعضها بالسلب نحو ليس هو ان يضع ان
حرف السلب اذا تاخر عن الرابطة او كان مربوطا بالمحمول كما ذكرنا فان القضية موجبة معدولة صادقة او كاذبة
واما الفرق المعنوي بين ثبوت العدم في الموجبة المعدولة وبين عدم الثبوت في السالبة البسيطة فهو على قياس
الفرق بين لزوم السلب وسلب اللزوم اعني بين لزوم القضية السالبة للمقدم في المتصلة الموجبة وبين سلب لزوم
القضية الموجبة في المتصلة السالبة فمحمول الحملية سواء كانت موجبة او سالبة قد يكون ثبوتيا وقد يكون عدميا
في الخارج واما في الذهن فلا بد وان يكون ثابتا فيه لاستحالة الحكم بما لا يكون متصورا واما موضوعها سواء كانت
موجبة او سالبة فلا بد وان يكون له ثبوت في الذهن لاستحالة الحكم على ما لا يكون متصورا واما في الخارج فان
كان الحكم بالايجاب في الخارج اقتضى وجود الموضوع في الخارج فرع ثبوته فيه اللهم اذا كان المحمول في معنى السلب
المطلق نحو زيد معدوم في الخارج وشريك الاله ممتنع فيه فانه وان اضيف الى الخارج لكنه نفس السلب عنه فكانه قيل
زيد المتمثل في الذهن ليس في الخارج وان كان الحكم بالسلب في الخارج فلا يقتضي وجود الموضوع فيه لجواز السلب
عن المعدوم كقولنا العنقاء ليس هو في الاعيان بصيرا بخلاف قولنا العنقاء في الاعيان لا بصير هذا ان اضيف الحكم
الى الاعيان فان اضيف الى الاذهان فيصدقان والى هذا اشار بقوله والحكم الموجب الذهني لا يثبت الا على
ثابت ذهني والموجب على انه في العين لا يكون الا على ثابت عيني اي بخلاف السلوب على انه في العين فانه ليس لا يكون
الا على ثابت عيني كما قلنا فالسالبة البسيطة اعم من الموجبة المعدولة وكذلك السالبة المعدولة من الموجبة المحصلة
اذا تشاركت في الاجزاء لكن هذا الفرق انما يكون في الشخصيات لا في القضايا المحيطة وجملة المحصورات على ما يجي
الكلام عليه ان شاء الله في الدقيقة الاشراقية التي في الضابط السادس والشرطيات ايضا اي هي مثل الحمليات
في العدول والتحصيل فانه اذا ذكرت وفي اكثر النسخ ان تكررت السلوب فيها والربط اللزومي او العنادي باق

لان ثبوت الحكم على ... الخارج

كقولنا ان لم تكن الشمس طالعة لم يكن النهار موجودا واما ان يكون هذا العدد ليس بزوج او ليس بفرد فالقضية موجبة الا انك
اثبت اللزوم والعناد بين السالبتين فليتحقق الربط اللزومي والعنادي يكون القضية موجبة لكنها معدولة الطرفين وهو
ظاهر والسلب اذا دخل على سلب كقولنا ليس ليس زيد بكاتب من حيث اعتبار حال آخر اي كعدول مثلا نحو قولنا ليس زيد
بهو لا كاتب يكون ايجابيا لان سلب السلب ايجاب بخلاف المعدولة فان دخول حرف السلب الثاني على الاول المجعول جزء
المحمول او الموضوع يجعل القضية سالبة كما عرفت واذا قلت ليس كل انسان كاتبا يجوز ان يكون البعض كاتبا فالذي
يتيقن فيه سلب البعض فحسب قد تقدم ان ليس كل يدل على سلب الحكم عن كل الافراد بالمطابقة وعن البعض بالالتزام
وليس بعض بالعكس والمتيقن فيهما سلب البعض لكنه المدلول الالتزامي في ليس كل والمطابقي في ليس بعض وهو واضح
واذا قيل ليس لا شيء من الانسان كاتبا يجوز ان لا يكون البعض كاتبا فالذي يتيقن هو كون البعض كاتبا لان قولنا
لا شيء من الانسان بكاتب سلب كلي للكتابة عن جميع افراد الناس ودخول ليس على لا شيء سلب السلب الكلي وحينئذ يجوز
ان تثبت الكتابة لجميع افراد الناس ويجوز ان تثبت لبعضها مع السلب عن البعض الآخر وعلى التقديرين يصدق
الايجاب الجزئي بكان معينا من غير تعرض لحال البعض الباقي ان الصادق عليه هل هو الايجاب او السلب وعلى هذا
يكون ليس لا شيء سوى الايجاب الجزئي وسلب المتصلة رفع اللزوم وسلب المنفصلة رفع العناد لا يكون طرفيهما
سالبا كما كان ايجابهما باثبات اللزوم والعناد لا يكون طرفيهما موجبا الضابط الثالث في جهات القضايا ‹الضابط الثالث›
ويحسن الموجبة الكلية في الجهات ليحصل مفهوم جزئيها وكان فيما وجدت من نسخ الكتاب كلها هكذا هو ان
الحملية نسبة موضوعها الى محمولها والظاهر ان التقديم والتاخير من النساخ والصحيح هو ان الحملية نسبة
محمولها الى موضوعها اما ضروري الوجود ويسمى الواجب او ضروري العدم ويسمى الممتنع او غير ضروري الوجود
والعدم وهو الممكن والاول كقولك الانسان حيواني والثاني كقولك الانسان حجر والثالث كقولك الانسان
كاتب وهو ظاهر فان نسبة الحيوانية الى الانسانية ضرورية الوجود ونسبة الحجرية اليها ضرورية العدم
ونسبة الكتابة اليها غير ضرورية الوجود والعدم بل ممكنة بالامكان الخاص وهذه النسبة اعني نسبة
المحمول الى الموضوع في نفس الامر ايجابية كانت النسبة او سلبية تسمى مادة القضية فالاولى مادة الوجوب
والثانية مادة الامتناع والثالثة مادة الامكان وانما انحصرت المواد في نفس الامر في الثلث لان نسبة
المحمول الى الموضوع في نفس الامر اما ضرورية الوجود او لا والثاني اما ضرورية العدم او لا وهو واضح واما الجهة
فهي ما يفهم ويتصور من نسبة المحمول الى الموضوع سواء تلفظ بها او لم تلفظ طابقت المادة كقولنا الانسان كاتب
بالامكان او لم يطابق كقولنا هو كاتب بالضرورة والعامة قد يعنون بالممكن ما ليس بممتنع فاذا قالوا
ليس بممتنع عنوا به الممكن وان كان اعم منه لصدقه على الواجب ايضا لكونه غير ممتنع وان مادة القضية هي النسبة
في نفس الامر وليس في نفس الامر ما يتناول الوجوب والامكان الخاص بل ما لا بد وان يكون لا لاحدهما فيكون
الامكان العام جهة لا مادة وكذا غيره من الجهات العامة واذا قالوا ليس بممكن عنوا به الممتنع وهذا

اي وهذا الامكان وهو المسمى بالامكان العام لكونه اعم من الخاص او بالامكان العامي لانتسابه الى العامة غير ما هو في
وهو المسمى بالامكان الخاص لكونه اخص من العام او بالامكان الخاصي لانتسابه الى الخاصة وهم اهل الحكمة فان ما
ليس بممكن هو قد يكون ضروري الوجود وقد يكون ضروري العدم بهذا الاعتبار اي باعتبار الخواص والمعنى ان ما
ليس بممكن بالامكان الخاص اما ضروري الوجود او ضروري العدم وما يتوقف وجوبه وامتناعه على شيء غيره فعند انتفاء
ذلك الغير ابقى وجوبه وامتناعه فهو ممكن في نفسه والممكن يجب بما يوجب وجوده ويمتنع بشرط لا كون موجب
وجوده وعند تجرد النظر الى ذاته في حالتي وجوده وعدمه يريد ان يشير الى ان الممكن لا ينفك عنه الامكان
بحال اصلا وان لم يخل عن الوجوب والامتناع بالغير لانه لا يخلو عن الوجود والعدم مع ان وجوده ليس لذاته
والا لوجب ولا عدمه كذلك والا لامتنع بل انما يجب وجوده بوجود علته التامة ويمتنع بعدمها والوجوب والامتناع
بالغير لا ينافيان الامكان الذاتي ولهذا يصدق على الممكن حالة وجوده انه ممكن لذاته واجب بغيره وحالة عدمه انه
ممكن لذاته ممتنع بغيره وظهر من هذا ان لفظ قسيمي الممكن الخاص هو الواجب والممتنع يصدقان عليه عند شرط وحال
ولا يصدق الممكن على شيء منهما بحال وشرط وانما قلنا لفظ قسيمي الممكن لان قسيميه وهما الواجب والممتنع لذاتهما
لا يصدقان عليه اصلا بخلاف لفظي الواجب والممتنع فانهما يصدقان عليه باعتبار الغير هذا ما قيل ههنا ويمكن
ان يناقش بان يقال لفظ القسيمين ايضا لا يصدق على الممكن كالقسيمين والصواب ان يقال فظهر مما ذكرنا ان الواجب
والممتنع يطلقان على الممكن ولا يطلق هو عليهما وان كان فيه مناقشة بعد واعلم انا اذا قلنا كل ج ب ليس معناه
الا ان كل واحد واحد مما يوصف بج يوصف بب الكلي اذا قلت كل ج ب عرفت ان مفهوم الج معنى عام اي كلي
والا امتنع دخول لفظ كل عليه ثم تعرضت للشواهد التي تحته اي الجزئيات المندرجة تحت ذلك الكلي بقولك كل
واحد واحد اذ ليس معناه اي معنى كل ج ب جميع الج اي الكل المجموعي لافتراقهما من حيث المعنى اذ يمكنك ان تقول
كل انسان تسعه دار واحدة ولا يمكنك ان تقول جميع الناس تسعهم دار واحدة ولا كلي الج اعني الكلي لما علمت
انه عام ونوع لا يتبع كل واحد من جزئيات ج موقعه والكلية اي كل مفهوم ج انما قد يحمل على كل واحد مما ليس كل
مفهوم الشيء كلازم واحد ونحو وانما لم يتعرض لهما كما تعرض لغيره لهما لان كل ج يحتمل الكل المجموعي دون كلي الج وكله
منهومه فتعرض لنفي ما هو محتمل دون غير المحتمل وان تعرض له في غير هذا الكتاب اقتداء بالمنطقيين ولا نعني الج
من حيث هو ج بل الذات الموصوفة به بالفعل وان لم يكن ج فهو ب والا لما صح ان المتحرك قد يسكن وصحته
لعدم احد من حيث هو اذ لو اخذ من حيث هو لما امكن ان يسكن البتة لامتناع اجتماع الحركة والسكون في شيء ولا
لا من حيث هو ج والا لما صدق كل اسود جامع للبصر بل يجب ان يؤخذ مع استواء النسبة الى شرط من حيث هو ج
وشرط لا من حيث هو ج والى هذا اشار بقوله واذا راعيت في القضايا مثل قولك كل نائم يجوز ان يستيقظ
مثلا دريت ان معنى قولنا كل نائم ليس النائم من حيث هو نائم فانه مع النوم لا يتصور ان يوصف بالتيقظ

بل الشخص الموصوف بانه نائم هو الذي يجوز ان ينام ويستيقظ وكذا اذا قلنا كل اب متقدم على الابن ليس معناه
من حيث هو اب فانه من هذه الحيثية يكون مع الابن لا متقدم عليه بل الشخص الموصوف بانه اب اى بل معناه
ان الشخص الموصوف بانه اب متقدم على الابن واذا قلنا كل متحرك بالضرورة متغير لك ان تعلم ان كل واحد
واحد مما يوصف بانه متحرك ليس بضرورى له لذاته ان يتغير بل لاجل كونه متحركا فضرورته متوقفة على شرط
معنى الحركة فيكون اى يتغير كل واحد واحد ممكنا فى نفسه لما تقدم ان الواجب بغيره ممكن فى نفسه ولا نعنى بالضرورة
اى فى منطق هذا الكتاب الا ما يكون له لذاته فحسب واما ما يجب بشرط من وقت وحال فهو ممكن فى
نفسه ولا نعنى به ايضا ما هو ح فى الاعيان دون الاذهان والا ما صدق قولنا كل خلا بعد ولا ما هو ح فى الذهن فقط
دون الخارج والا ما صدق كل انسان حيوان بل ما هو ح على ما يعم الموصوف به فى احد الوجودين الخارجى والذهنى
ولا ما هو ح دايما والا لم يصدق كل منخسف قمر ولا ما هو ح دايما والا لم يصدق كل ممكن محتاج بل لا يشترط الدوام
واللادوام فيه ولا ما حقيقته ح لصدق كل متحرك متغير ولا ما صفته ح لصدق كل جسم منقسم ولا ما هو ح بالقوة
كالنطفة التى هى بالقوة والامكان انسان على ما هو مصطلح الفارابى بل هو ح بالفعل على ما هو مصطلح الرئيس
ابى على فانه المصطلح عليه فى مباحث صاحب الكتاب بل فى مباحث جميع العلماء على ما لا يخفى فان الاول مخالف
للعرف والتحقيق فان ما يصح ويمكن ان يكون انسانا كالنطفة لا يقال له انه انسان والحاصل ان معنى كل
ج ب هو ان كل واحد واحد من افراد ج المشخصة وغيرها وبالجملة ما يفرض فى الذهن انه ج بالفعل مما لا يمتنع
ان يكون كذلك فانه من القيود المعتبرة كان موجودا فى الاعيان او غير موجود فيها وموصوفا به دايما او غير
دايم وكان حقيقته ح او صفته ح فانه ب من غير زيادة متى وفى اى حال بل على ما يعم الموقت والمقيد ومقابلهما
فهذه شرايط الموضوع والمحمول وفيها فوايد كثيرة يتعلق بنتايج الاقيسة وغيرها وفى الاخلال بها مفاسد لا تعد
ولا تحصى كما يظهر ان تؤمل فى منطق المتاخرين من الاشكالات التى اوردوها على المتقدمين فان مرجع
اكثرها الاخلال بتلك الشرايط على ما يتضح لمن يتأمل فيه حق التأمل ان شاء الله العزيز وانما اشترطت هذه الشرايط
ليعم كل ج ب جميع الصور المحتملة ولا يختص بعضها على ما اتضح من الامثلة ولانه انما ينتج القياس اذا كان
المعنى ما ذكرنا دون ما نفيناه الا ترى انا اذا ضممنا الى قولنا كل ج ب كل ب ا ومعناه ان كل واحد واحد
مما هو موصوف بالفعل بخلاف ما لو كان معناه الكل المجموعى فانه لا يتعدى الحكم منه اليه الا ترى انه يصدق
زيد انسان وكل انسان لا يسعهم دار واحدة ولا يصدق زيد لا تسعه دار واحدة وكذا لو
كان المعنى غير ما نفيناه لا ينتج والعلة فى الكل عدم تكرار الاوسط على ما يظهر بالتأمل لمن وفق له حكمة اشراقية
فى بيان رد القضايا كلها الى الموجبة الضرورية ونقرر انه لما كان الممكن امكانه ضروريا والممتنع امتناعه
ضروريا والواجب وجوبه ايضا كذلك فالاولى ان يجعل الجهات من الوجوب وقسيميه اى الامكان والامتناع
اجزاء للمحمولات حتى يصير القضية على جميع الاحوال ضرورية كما نقول كل انسان بالضرورة هو ممكن ان يكون

كاتبا او يجب ان يكون حيوانا او يمتنع ان يكون حجرا فهذه هى الضرورية البتاتة اى فهذه القضية هى الضرورية
البتاتة اى الجازمة القاطعة من البت وهى الضرورة التى جعلت جهة ربط المحمول الذى جعل الجهة جزءه وهى
المطلوبة فى العلوم بالحجة والبرهان دون الامتناع والامكان والمستعملة فى العلوم وان كانت مطلقات من
حيث الصورة فهى ضروريات من حيث المعنى فالمستعمل والمطلوب فيها الضرورية لا غير فانا اذا طلبنا فى العلوم
امكان شئ او امتناعه فهو جزء مطلوبنا لا انه جهة له بل الجهة فى الكل هى الضرورة المطلقة ولهذا يرتبط
الامكان والامتناع بالموضوع بجهة الوجوب كما نقول ج بالضرورة يمكن ان يكون ب او يمتنع ان يكون ب فالامكان
والامتناع جزء المحمول بل المطلوب ولا يمكننا ان نحكم حكما جازما بتة اى حتى فى مثل ان ج يمكن له ب او يمتنع
له ب الا بما نعلم انه بالضرورة كذا كما فى المثال المذكور نقول ان ج بالضرورة يمكن ان يكون ب او بالضرورة يمتنع ان يكون
ب وعلى هذا فلا نورد من القضايا الا البتاتة حتى اذا كان من الممكن ما يقع فى كل واحد اى من الافراد المشخصة
وقتا ما كالتنفس صح ان يقال كل انسان بالضرورة هو متنفس وقتا ما وكون الانسان ضرورى التنفس وقتا ما
امر يلزمه ابدا وكونه ضرورى اللاتنفس فى وقت ما غير ذلك الوقت اى الذى فيه التنفس ضرورى ايضا امر
يلزمه ابدا اى فى الوجود الخارجى وهذا زايد على الكتابة فانها وان كانت ضرورية الامكان ليست ضرورية
الوقوع وقتا ما والغرض ان الامكان للممكن ضرورى سواء كان الممكن ضرورى الوقوع او اللاوقوع فى وقت كالتنفس
واللاتنفس او لم يكن كذلك كالكتابة واذا كانت القضية ضرورية كفانا جهة الربط فحسب كقولنا كل انسان
بالضرورة هو حيوان ونعرض كونها بتاتة دون ادخال جهة اخرى فى المحمول مثل ان نقول كل انسان هو
حيوان لا مثل ان نقول بالضرورة كل انسان هو يجب ان يكون حيوانا اذ لا حاجة الى تكرير الجهة لدلالة القرينة
عليها وفى غيره اى وفى غير المذكور الذى هو القضية الضرورية والمراد ان فى الممكنة والممتنعة اذا جعلت بتاتة
لا بد من ادراج الجهة فى المحمول لنأمن الغلط ومثاله ما تقدم من قوله كل انسان بالضرورة هو ممكن ان يكون
كاتبا او بالضرورة هو يمتنع ان يكون حجرا ونا ان لا نتعرض للسلب بعد تعرضنا للجهات اى من جعلها اجزاء
للمحمولات فان السلب التام اى الحقيقى الصادق هو الضرورى اى السلب الضرورى كقولنا بالضرورة لا انسان
ليس بحجر وقد دخل اى السلب الضرورى تحت الايجاب اى الضرورى اذا اوردنا الامتناع على ما ذكرنا بان نقول الانسان
بالضرورة يمتنع ان يكون حجرا وكذا الامكان اى لا نتعرض للسلب فيه لان سالبه ينقلب الى موجبه لكون سلبه
غير تام وموجبه يدخل تحت الايجاب الضرورى اذا اوردنا الامكان على ما ذكرنا وعلى هذا نستغنى عن التعرض لقولنا
الانسان ليس يمكن ان يكون كاتبا بقولنا الانسان بالضرورة يمكن ان يكون كاتبا واعلم ان القضية ليست هى باعتبار
مجرد الايجاب قضية بل وباعتبار السلب ايضا فان الايجاب انما كان قضية باعتبار انه حكم عقلى والسلب
ايضا كذلك فان السلب ايضا حكم عقلى سواء عبر عنه بالرفع او بالنفى اى سواء قلنا السلب هو رفع الحكم الايجابى او نفيه

فانه حكم ذهنى وفى اكثر النسخ فانه حكم فى الذهن ليس بانتفا محض لا وجود له فى الذهن وهذا اثبات من جهة
انه حكم بالانتفا والنفى لم يخرج من الانتفاء والثبوت اى فى نفس الامر او فى العقل فانه قد يخرج عنهما على
ما قال اما النفى والاثبات فى العقل احكام ذهنيه كالمعانى اخر وهو خلو بعض الاشيا عنهما فالمعقول
اذا لم يحكم عليه بحال ما فليس بمنفى ولا مثبت بل هو فى نفسه اما منتف او ثابت له اى ولهذا البحث بقية
سنذكرها والقضية اذا لم يتعين فيها جهة فهى مهملة الجهات يعنى المطلقة العامة وكثر فيها الخبط يعنى
للمنطقيين على ما هو المذكور فى الكتب المنطقيه فليحذف مهملة الجهات حذرا عن الخبط والغلط كما حذفت

الضابط الرابع

مهملة كمية الموضوع يعنى المهملة القسمية المحصورة لذلك ايضا الضابط الرابع فى التناقض وهو ان
التناقض اختلاف قضيتين بالايجاب والسلب لا غير فالاختلاف كجنس العالى لانه قد يكون من قضيتين
وقد يكون من اشيا اخر وبقولنا من قضيتين يخرج اختلاف غيرهما وبقوله بالايجاب والسلب لا غير اختلافهما
بالمحمول نحو زيد كاتب زيد ليس بنجار وبالموضوع نحو زيد كاتب عمرو ليس بكاتب وبالشرط نحو الجسم مفرق للبصر
اى بشرط كونه ابيض الجسم ليس بمفرق للبصر اى بشرط كونه اسود وبالزمان نحو زيد صايم اى فى هذا اليوم
زيد ليس بصايم اى فى يوم اخر وبالمكان نحو زيد جالس اى فى الدار زيد ليس بجالس اى فى السوق وبالاضافة
نحو زيد اب اى لعمرو زيد ليس ابا اى لخالد وبالقوة او الفعل نحو الخمر مسكر اى بالقوة الخمر ليست بمسكرة اى بالفعل
وبالجزو والكل نحو الزنجى اسود اى جلده الزنجى ليس باسود اى سنه فهذه ثمانية شروط شرطها اى دالعضتين
فيها لتناقضا لامكان صدقهما وكذبهما عند اختلافهما فى شى منها على ما سنح من الامثله ولا يخفى ان وحدة الشرط
والكل او الجزء مندرجة فى وحدة الموضوع ووحدة الاربعة الباقيه وهى الزمان والمكان والاضافه والفعل
او القوة فى وحدة المحمول وذكر الفارابى فى بعض تعليقاته انه يمكن رد الشرايط كلها الى امر واحد وهو الاتحاد
فى النسبه الحكمية لان انتساب احد الشيئين المعينين الى الاخر غير انتساب غيره اليه وغير انتسابه الى غيره واختلاف
قضيتين بالايجاب والسلب لا غير يستلزم اتحاد النسبه الحكمية فيهما والا لم يكن اختلافهما بالايجاب والسلب
لا غير وكذا يستلزم عدم اختلافهما بالعدول والتحصيل كقولنا كل انسان حيوان ولا شى من الانسان بلا حيوان
وكقولنا كل انسان حجر ولا شى من الانسان بلا حجر ومنه يعلم ان قوله لا غير يغنى عن قولهم بحيث يقتضى لذاته ان
يكون احدهما صادقة والاخرى كاذبة عن المختلفين بالسلب والايجاب الصادقين نحو بعض الانسان كاتب
ليس بعض الانسان بكاتب والكاذبين نحو كل انسان كاتب لا شى من الانسان بكاتب وبقولهم لذاته عن المختلفين
بالسلب والايجاب اذا لزم من صدق احدهما كذب الاخرى لا لذاته كقولنا هذا انسان هذا ليس بناطق
فانه يلزم من صدق الثانى كذب الاول لكن بواسطة قولنا كل انسان ناطق وهذه الصور الثلث قد خرجت بقوله
لا غير اما الاولى فلاختلافهما فى الموضوع واما الثالثه فلاختلافهما فى المحمول واما الثانية فلان نقيض قولنا كل
انسان كاتب هو ليس كل انسان بكاتب لان المراد من اختلافهما بالايجاب والسلب لا غير ان يدخل حرف السلب

على ما اوجب وصدقته وعلى هذا يتحقق التناقض من المختلفين بالايجاب والسلب لا غير ولذلك قال
ثم يلزم منه اى من الاختلاف المذكور لا ستلزامه الاتحاد فى النسبه الحكمية فينبغى اى فى كون الاختلاف
بالايجاب والسلب لا غير ان يكون المحمول والموضوع والشرط والنسب يعنى الشروط الخمسة الباقية
والجهات فيهما غير مختلفة والا لكان الاختلاف بغير الايجاب والسلب وفى القضايا المحيطة اى الكليه
لا يحتاج الى زيادة شرط وهو اختلافهما بالكمية على ما هو المشهور بل يسلب ما اوجبناه بعينه
اى بل الواجب ان يسلب ما اوجبنا بعينه كقولنا فى القضية البتاته وهى القضية التى جعلت الجهة
فيها جزء المحمول والفروة جهة ربط المجموع كل فلان بالضرورة هو ممكن ان يكون كذا نقيضه ليس بالضرورة
كل فلان هو ممكن ان يكون كذا وهكذا فى غيرهذه اى وهكذا نفعل فى غير هذه القضية من القضايا
بان يسلب ما اوجبت من الحكم وهو ان يدخل حرف السلب عليها لا غير من تغير جهة وكمية ونحوهما فان
نقيض كل قضية هو رفعها وما غير فيه الجهة والكمية هو لازم النقيض لا هو واذا قلنا لا شى اى من
الانسان بحجر مثلا نقيضه ليس لا شى اى من الانسان بحجر وقد سلبنا ما اوجبنا بعينه فى القضيتين
الا انه لزم من سلب الاستغراق فى الايجاب سلب البعض مع جواز الايجاب فى البعض و من
سلب الاستغراق فى السلب ايجاب فى البعض مع جواز سلب البعض وقد تقدم ذلك مشروحا عند بيان
معنى ليس كل وليس لا شى فلا حاجة الى الاعادة والقضية التى خصصت بالبعض اى المحصورة الجزئيه لم يكن
لها من البعض نقيض اى ليس لها نقيض من جنسها لقولك بعض الحيوان انسان ليس بعض الحيوان انسانا
وانما لا يصح هذا لان البعض مهمل التصور فيجوز ان يكون الذى هو انسان غير البعض الذى ليس بانسان
فلم يكن موضوع القضيتين واحدا والا لا اختلاف بالسلب والايجاب لا غير ولهذا لا تتناقضان ولكن اذا
عنا البعض وجعلناه ذاتا كما ذكرنا من جعله مستغرقا كان على ما سبق اى من ضرورتها محيطة وذات
نقيض من جنسها ولعله اى ولعل التناقض لا يحتاج الى هذه المباينات اى فى كثير القضايا وتعين لازم
نقيض كل منها واذا حفظت هذا وهو ان نقيض كل قضيه ان يدخل حرف السلب عليها استغنيت

الضابط الخامس

عن كثير من تطويلاتهم على ما هو مذكور فى الكتب المشهورة فليطالعها من اراد الاطلاع عليها الضابط
الخامس فى العكس يعنى العكس المستوى اذ هو المفهوم منه عند الاطلاق لا عكس النقيض والعكس هو
جعل موضوع القضيه بكليته محمولا والمحمول موضوعا مع حفظ الكيفية وبقاء الصدق والكذب بحالهما
ولا يجوز اشتراط بقاء الكذب على ما وقع فى جميع نسخ الكتاب بل فى جميع مصنفاته فان صدق اللازم عند
صدق الملزوم لا يلزم منه كذبه عند كذبه لجواز استلزام الكاذب الصادق فان قولنا كل حيوان انسان

كاذب مع صدق عكسه وهو كل انسان حيوان ولو اعتبر بقاء الكذب لخرج مثل هذه اللوازم عن ان يكون عكسا مع
ان صاحب الكتاب يعرف بكذبه عكسا لاعترافه بانعكاس الموجبة الكلية مطلقا وكانه نقل قيد بقاء الكذب
من بعض الكتب من غير تامل فيه واما الصدق فبحسب اعتبار سواء كان الصدق محققا في الاصل او مفروضا
وهذا التعريف يختص بالحمليات فان اريد تعميمه قيل العكس هو تبديل كل واحد من طرفي قضية ذات ترتيب
طبعي بالآخر مع بقاء الكيفية والصدق فيشمل الحملية والمتصلة ويخرج المنفصلة اذ لا ترتيب فيها و لا
فائدة في عكسها لانه اذا بدل كل واحد من طرفيها بالآخر فهي هي لا غيرها وان تغيرت العبارة اذ الاعتبار بالمعنى
لا باللفظ وكل قضية استلزمت اخرى بهذه الصفة فهي منعكسة وان لم يستلزمها لم تكن منعكسة ولو صدق
معها في بعض المواد ولهذا يكفي في كون القضية غير منعكسة عدم انعكاسها في مادة واحدة اذ لو كان
عكسها لازما لاطرد في كل المواد وحيث لم يطرد لم يلزم **ونعلم انك اذا قلت كل انسان حيوان لا يمكن ان تقول**
وكل حيوان انسان وكذا كل قضية موضوعها اخص من محمولها المراد ان الموجبة سواء كانت كلية كما ذكر
او جزئية نحو بعض الانسان حيوان لا تنعكس كلية لاحتمال كون المحمول اعم من الموضوع وامتناع حمل الخاص
على كل افراد العام نحو كل حيوان انسان لكنها تنعكس جزئية اذ لا بد من شيء موصوف بهما فيصدق ان بعض
ما صدق عليه المحمول صدق عليه الموضوع فيصدق بعض الحيوان انسان واليه اشار بقوله **ولكن لا اقل من ان**
يوجد شيء موصوف بانه فلان وموصوف بانه بهمان ولنكن ج مثلا فاذا كان شيء من فلان بهمانا اي من
الموضوع محمولا كما اذا كان كل شيء من الحيوان انسانا ومن الانسان ناطقا **كان كله او بعضه** اي كان ذلك الشيء
من الموضوع الصادق عليه المحمول كل الموضوع على معنى انه يصدق على كل ما صدق عليه كقولنا كل انسان ناطق
فانه اذا كان شيء من الانسان ناطقا كان كله كذلك او بعض الموضوع كقولنا بعض الحيوان انسان لامتناع
صدقه كليا فانه ليس اذا كان شيء من الحيوان انسانا كان كله كذلك **فلا بد من ان يكون شيء مما يوصف**
بانه بهمان اي بانه المحمول **يوصف بانه فلان** اي بانه الموضوع **كان كله او بعضه** اي سواء كان ذلك الشيء من
المحمول الصادق عليه الموضوع كل المحمول على معنى صدق الموضوع على المحمول كليا في العكس كقولنا كل ناطق
انسان او بعضه كقولنا بعض الحيوان انسان **فان الجيم** وهو ذلك الشيء المفروض **موصوف بكليهما** اي بفلان
وبهمان بل بالموضوع والمحمول والموصوف بهما يحتمل ان يكون كل الموضوع او بعضه وكذلك كل المحمول او بعضه
فالاقسام اربعة ولهذا كرر قوله كله او بعضه وعلل بقوله فان الجيم موصوف بهما كما قررنا ونقرر بوجه احسن
ان الموجبة كلية كانت او جزئية لا تنعكس كلية للاحتمال المذكور ولكن تنعكس جزئية اذ لا اقل من ان يوجد شيء
موصوف بطرفيها كفلان وبهمان فاذا كان شيء من فلان بهمانا كان اي المحكوم عليه بالبهمان كل الفلان او بعضه

والمعنى سواء كان الاصل كليا او جزئيا فلا بد من ان يكون شيء مما يوصف بانه بهمان يوصف بانه فلان كان ذلك
المحكوم عليه بالفلان كل البهمان او بعضه اي سواء كان العكس كليا او جزئيا وكونه احسن لكونه ادق وليل فيه
اتم واعلم ان الافتراض المذكور هو تصرف ما في الموضوع والمحمول بالفرض والتسمية ليتضح به الغرض لا على
وجه قياسي يتغاير فيه الحدود كما يتوهم انه من الشكل الثالث ليلزم الدور وهو بيان عكس الموجبة بالافتراض
المبني على الشكل الثالث المبني على انعكاس الموجبة وسيأتي زيادة كلام عليه في الفصل الثالث من المغالطات
واذا قلت بالضرورة كل انسان هو ممكن ان يكون كاتبا فعكسه بالضرورة بعض ما يمكن ان يكون كاتبا فهو انسان
ولا يخفى ان هذا اعني جعل عكس الموجبة الضرورية ضرورية انما يصح على اصطلاحه اذ لا قضية عنده الا البتاتة
لرجوع الكل اليها بالطريق المذكور لا على مذهب المشائين فانها لا تنعكس ضرورية عندهم لجواز كون المحمول
ضروريا للموضوع كقولنا كل كاتب انسان والموضوع غير ضروري للمحمول كقولنا كل انسان كاتب لانه بالامكان
لا بالضرورة **وكذا اعتبار الامكان من الجهات** كالامتناع والوجوب **يشتمل مع المحمول** كقولنا بالضرورة بعض ما يمكن
ان يكون حيوانا او يمتنع ان يكون حجرا فهو انسان لتصير القضايا كلها ضرورية بتاتة وهو من الغلط الواقع
من كثير القضايا واشباه البعض بالبعض **وعكس الضرورية البتاتة الموجبة الضرورية بتاتة موجبة**
مع اية جهة كانت بالطريق الذي مر واليه اشار بقوله **فللمخلطة وللجزوية** اي البتاتتين فان سياق
الكلام يقتضي هذا وان كان البيان لا يقتصر على الضرورية لاطراده في جميع الفعليات **انعكاس على ان**
شيئا من المحمول يوصف بالموضوع مهملا اي انعكاس جزئي **واذا كان بالضرورة لا شيء من الانسان بحجر**
فلا شيء من الحجر بانسان بالضرورة المعنى ان السالبة الكلية الضرورية تنعكس كنفسها سالبة كلية ضرورية
والا لصدق نقيض العكس وهو ليس لا شيء من الحجر بانسان بالضرورة ويلزمه بعض الحجر انسان لما تقدم من
انه يلزم من سلب الاستغراق في السلب بعض الايجاب في البعض وينعكس الى بعض الانسان حجر وعلى هذا
لا يقتصر الكذب على العكس دون الاصل او على الاصل دون العكس بل يكذبان اما الاصل فلصدق بعض
الانسان حجر واما العكس فلصدق بعض الحجر انسان واليه الاشارة بقوله **والا ان وجد من موصوفات احدهما**
اي موصوفات احد من الانسان والحجر **ما يوصف بالآخر ما وقع الاقتصار على كذب احدهما** اي كذب
احد من الاصل والعكس **بل كذب كلاهما** كما مر تقريره وقد طعن بعض اكابر الافاضل من المتاخرين فيه
بان اللازم بعد فرض وقوع الممكن هو ان بعض ج على ذلك التقدير اعني بتقدير فرض وقوع الممكن هو ب وهو لا ينافي صح
لا شيء من ج ب بالضرورة في نفس الامر والحق انه ليس بقادح لانه اذا كان على ذلك التقدير كذا مع صدق الاصل
فقد لزم من تقدير وقوع الممكن اجتماع النقيضين فلا يصدق نقيض المدعى فيحصل المطلوب ولان امكان اتصاف شيء

ما يقال عليه ب يصفه ج بمعنى كون ذلك الشيء من جملة ما يقال عليه ج ويمتنع ان يقال عليه ب وذلك لانه مع فرض الاتصاف
بصفة ج بالفعل يكون من تلك الجملة قطعا فاذن علم انه في نفس الامر قبل الفرض كان من جملته لان فرض وقوع الممكن لا يمكن
ان يصير غير ذات الموضوع ذاتا له بل ربما يفيد العلم بان شيئا ما لم يعلم انه من جملة تلك الذات هو من جملتها واذا امتنع
ان يقال عليه ب فيكذب بعض ب ج بالامكان فيصدق لا شيء من ب ج بالضرورة وهو المطلوب وبعبارة اخرى لو كان
ذات ب لا يمتنع ان يصف بج وفرضت متصفة به لكانت من جملة ما يقال عليه ج فيمتنع ان يصف بب وكانت ذات
ب هذا خلف فان قيل الفرض محال لانه يدخل في جملة ما يقال عليه ج ما لم يكن داخلا فيها قلنا انه لو دخل شيء مما
يمتنع ان يصف بج لكان قد دخل فيها ما لم يكن داخلا فيها لكن الحصر الكلي وهو قولنا لا شيء من ج ب بالضرورة قد تناول
مع عدم الفرض لكل ما عدا الممتنع وانما احتيج الى الفرض ليصير الموضوع به صالحا لان يحكم عليه فان العرف يقتضي
ان يحكم على ما يفرض بالفعل من جملة ما يمكن ان يحكم عليه وهذه دقيقة اكثر ما يقع من الغلط في هذه المواضع انما يكون
بسبب الغفلة عنها واقتصر الطاعن في عكسها على الدوام مستندا عليه بانه اذا صدق لا شيء من ج ب بالضرورة فلا شيء
من ب ج دايما والا فبعض ب ج بالاطلاق العام فبالافتراض بعض ج ب كذلك وهو يناقض الاصل والا كما تقدم في
ان الدوام في الكليات لا ينفك عن الضرورة فبرهان كون العكس دايما يكون برهان كونه ضروريا فاعرفه والضرورية
البتاية اذا كان الامكان جزء محمولها كما مثل به وهو احتراز عما لا يكون الامكان جزء محمولها كقولنا بالضرورة كل
انسان حيوان فان كان معها سلب اي في المحمول على ما مثل به ينقل ايضا اي كما ينقل الامكان وذلك ليصح العكس
لان جعل المحمول بكليته موضوعا لا جعل بعضه لذلك وكذا ان كان سلب في الموضوع ينقل ايضا لمثل ذلك فان العكس جعل
الموضوع ايضا بكليته محمولا لا جعل بعضه كذلك كقولهم بالضرورة كل انسان هو ممكن ان لا يكون كاتبا فهي بتاتيه
موجبة عكسها بالضرورة بعض ما يمكن ان لا يكون كاتبا فهو انسان وقد يختلط فيه اي في عكس الضرورية الموجبة كثير من المشاهير
يعني لذهابهم الى انها لا تنعكس ضرورية لما اشرنا اليه وفي مثل قولك ليس بعض الحيوان انسانا اي في السالبة الجزئية
اذا عنيت ذلك البعض اي من الحيوان الذي ليس بانسان بان تجعله فرسا مثلا وجعلته كليا كقولنا لا شيء من الفرس
بانسان انعكس الى ما قلنا يعني الى لا شيء من الانسان بفرس وهو المطلوب او تجعل السلب جزء المحمول فتقول
بعض الحيوان هو غير انسان فينعكس الى بعض غير الانسان حيوان وهو ظاهر غني عن الشرح والا اي وان لم تجعل
السالبة الجزئية كلية او معدولة لا تنعكس كما ذهب اليه المتاخرون لصحة قولنا بعض الحيوان ليس بانسان بالضرورة وعدم
صحة قولنا بعض الانسان ليس بحيوان بشيء من الجهات لوجوب كون كل انسان حيوانا وقولك لا شيء من السرير على الملك
لا ينبغي ان تعكسه دون النقل بالكلية اي دون نقل المحمول بكليته لان العكس نقله بكله لا ببعضه كما تقدم
والا لا يصح واستعمل نقضا على انعكاس السالبة الكلية كليه لعدم المراد ليخلف العكس عنها حينئذ فلا تقول لا شيء

من الملك على السرير لظهور بطلانه بل لا شيء مما على الملك بسرير فلفظة على لا بد من نقلها اذ هي جزء من المحمول
ههنا مع وجوب نقل المحمول بكليته في العكس ومثله لا شيء من الوتد في الحايط ولا من الماء في الكوز لان في جزء المحمول فيهما
ولهذا كذب بل الا شيء مما في الوتد بحايط ولا شيء مما في الماء بكوز ومن هذا يعلم انه لا ينهض على انعكاس الموجبة الجزئية
نقضا مثل قولنا بعض الشيخ كان شابا لصدقه وكذب عكسه وهو بعض الشاب كان شيخا فان هذا ليس عكسه
الصحيح لان كان جزء المحمول في الاصل ولم ينقل في العكس والصحيح بعض ما كان شابا فهو شيخ وايراد العكس والنقيض
والسوالب والمهملات البعضية انما كان للتنبيه اي على معرفة القوانين المنطقية اقتداء باصحاب تلك الصناعة
من المتقدمين بل من المتاخرين لا لاحتياجنا اليه فيما بعد اي من المسايل الاتية في هذا الكتاب الضابط السادس الضابط السادس
في مباحث متعلقة بالقياس وانقسامه الى الاشكال وصدر الفصل بان القياس الواحد لا يكون
اقل من مقدمتين كما قال هو ان القياس لا يكون اقل من قضيتين وفيه بحث وهو انه ان قيل ما الحاجة الى اقامة
البرهان على هذه الدعوى بعدما اخذ في تعريف القياس انه قول مولف من قضايا فانه كان ماخوذا في
تعريفه وجب ان القضية الواحدة لا تكون قياسا لا انجاب بان الفايدة في ايراد المصنف هذا البرهان عليها ليس انه
لا قول يثبت به مطلوب تصديقي مشتمل على اقل من مقدمتين سواء كان القول قياسا او استقراء او غيرهما حتى
ان لو لم ناخذ في تعريف القياس انه مولف من اكثر من قضية واحدة لدلنا البرهان المذكور على ذلك كما اجيب به
في المشهور ان التكرار لا يندفع به وانما كان يندفع لو قال ان الحجة لا تكون اقل من قضيتين ولم يتعرض في البرهان لنوعي
القياس بل يبان الفايدة بيان ان الاصطلاح مستند الى برهان وهو قوله فان القضية الواحدة ان
اشتملت على كل النتيجة اي على طرفيها فهي شرطية لا بد فيها من وضع اي للمقدم او رفع اي للتالي بقضية اخرى
ليحصل الانتاج وهي المقدمة الاخرى واذا كان كذلك فقد حصلت مقدمتان وهو القياس الاستثنايي المذكور فيه
عين النتيجة او نقيضها بالفعل اما الاول فعند استثناء عين المقدم لكون النتيجة عين التالي المذكور فيه بالفعل
واما الثاني فعند استثناء نقيض التالي لكون النتيجة نقيض المقدم المذكور بالفعل في الشرطية على التقديرين
مشتملة على طرفي النتيجة لا عليها لانه انما يصح على التقدير الاول لاشتماله عليها وان لم يكن من حيث هي نتيجة دون التالي
لاشتماله على نقيضها ولكن لا من حيث هو نقيض ولهذا قال ان اشتملت على كل النتيجة اي على طرفيها ولم يقل ان
اشتملت على النتيجة وفايدة اخرى وهي ان يعلم منه وجه انحصار القياس في قسمين استثنايي واقتراني
بعبارة احسن من المشهورة بان يقال القياس ان اشتملت مقدمة منه على طرفي النتيجة بالفعل فهو الاستثنايي
والا فالاقتراني وانما كانت احسن من المشهورة وهي ان القياس ان كانت النتيجة او نقيضها مذكورا فيه بالفعل
فهو الاستثنايي والا فالاقتراني لاحتياجها الى تاويل اذ ليس المعنى بذلك ان النتيجة بعينها او نقيضها بعينه

وعلى الثاني

مذكورا في القياس بالفعل من حيث هو منتجة او نقيض فان ادوات الاتصال والانفصال تخرجهما عن الخبرية واحتمال
التصديق والتكذيب والنتيجة ونقيضها خبران محتملان لهما بل المعنى بذلك انهما مصرح بهما لو اسقطنا الادوات
المذكورة او قطع النظر عنها وان لم تشتمل القضية الواحدة على شيء من طرفي النتيجة فلا انتاج اذ لا مناسبة حينئذ
من تلك المقدمة والنتيجة ولظهوره لم يذكره صاحب الكتاب وان اشتملت على احدهما دون الآخر وهو المراد من قوله
وان ناسبت اي القضية الواحدة **جزء المطلوب** فلا بد من قضية اخرى تشتمل على الطرف الآخر ليرتبط احد الطرفين
بالآخر وتتم المقدمتان وهو المراد من قوله **فلا بد مما ناسب الجزء الآخر فيكون** اي ما يناسب الجزء الآخر **قضية**
اخرى ويسمى حينئذ القياس اقترانيا وهو الذي لا يكون النتيجة ولا نقيضها مذكورا فيه بالفعل بل يكون النتيجة
مذكورة بالقوة في الكبرى فان قولنا كل ج ب وكل ب ا المنتج لكل ج ا النتيجة في الكبرى بالقوة لدخول ج تحت ب فان
قيل لم لا يجوز لزوم المطلوب من قضية غير مشتملة عليه ولا على جزئه ينتقل الذهن منها اليه على سبيل الالتزام كما في
العكس وعكس النقيض اجاب بانه لا يحصل التصديق بذلك المطلوب الا بعد شعور الذهن باللزوم ثم لا يكفي ذلك
ايضا الا بعد العلم بحصول الملزوم فيتم ايضا مقدمتان ويكون القياس حينئذ استثنائيا على ما اجيب به في المشهور
لان المعتبر في دلالة الالتزام اللزوم لا شعور الذهن وحصول الملزوم في الذهن لا العلم بحصوله بل يجاب بالفرق
بان القضية المنعكسة مشتملة على جزئي المطلوب وهو العكس وعكس النقيض وان الذهن لا ينتقل منها اليها على
سبيل الالتزام على ما قد عرفت حالها عند الكلام في تعريف القياس ثم القياس قد يكون واحدا ويسمى بسيطا وقد
يكون اكثر من واحد ويسمى قياسا مركبا ومقدمات البسيط لا تزيد على اثنين واليه اشار بقوله **والقياس**
الواحد من اكثر من قضيتين اما ان كان اقترانيا سواء كان حمليا او شرطيا فلقوله **فان المطلوب ليس له**
الا جزآن هما موضوع ومحمول ان كان حمليا او مقدم وتال ان كان متصلا او غيرهما مما يجري مجراهما ان كان منفصلا
فاذا ناسب كل واحدة من القضيتين جزءا فلا امكان لانضمام الثالثة وهو واضح واما ان كان استثنائيا
فلقوله **وفي الشرطية** اي في القياسات الشرطية وهي اما اقترانية او استثنائية لا تزيد المقدمات
على اثنين اما في الاقترانية فلان الشرطي ليس له الا جزآن فاذا ناسب كل من القضيتين جزءا فلا امكان
لانضمام الثالثة واما في الاستثنائية فلانه **لم يبق الا الاستثناء في الاستثنائيات** وبالمقدمة الاستثنائية تتم
القياس دون الاحتياج الى الثالثة وفي قوله وفي الشرطية لم يبق الا الاستثناء في الاستثنائيات تعريض ان في
الشرطية الاقترانية لم يبق شيء يحتاج الى مقدمة اخرى ليزيد المقدمات على اثنين والغرض ان في كلامه يحكم
الاقتراني الشرطي هذا حكم القياس البسيط واما مقدمات المركب فتزيد على اثنين لانه قياس تركب من مقدمات
ينتج بعضها نتيجة ثم تركب النتيجة مع اخرى لتنتج مقدمة اخرى وهكذا الى ان يصل الى المطلوب او تطوى وهو

اما موصول يذكر فيه النتيجة بالفعل مرتين مرة على انها نتيجة قياس سابق واخرى على انها مقدمة قياس لاحق كما اذا
قلنا كل ج ب وكل ب ا فكل ج ا ثم قلنا كل ج ا وكل ا د فكل ج د وهو المطلوب او نعمل هكذا الى ان ننتهي اليه
واما مفصول طويت فيه النتائج غير المطلوبة كما اذا قلنا كل ج ب وكل ب ا وكل ا د فكل ج د وهو المراد
من قوله **بل يجوز ان يكون قياسات كثيرة مبنية لمقدمتي قياس واحد والقضية اذا صارت جزء القياس**
تسمى مقدمة وقبل صيرورتها لا تسمى مقدمة بل قضية فكل مقدمة قضية دون العكس ولهذا لم يقل في تعريف
القياس انه قول مؤلف من مقدمات تحرزا عن الدور وهذا هو المشهور لكن لو فسر المقدمة بانها قضية
جعلت جزء حجة اندفع الدور **ولا بد من اشتراك مقدمتي الاقتران في شيء يسمى الحد الاوسط** والا لم يرتبط الاكبر
بالاصغر والاوسط هو المتكرر في المقدمتين المحذوف في النتيجة وانما سمي به لانه واسطة بين حدي المطلوب في
تبيين الحكم باحدهما على الآخر **وكل واحد من موضوع المقدمة ومحمولها يسمى حدا** الا ان المحكوم عليه في المطلوب
يسمى حدا اصغر لكونه جزئيا تحت الاوسط في الترتيب ولان الموضوع اخس من المحمول لانه يشبه المادة والمحمول
اشرف من الموضوع لانه يشبه الصورة فيسمى الاخس بالاصغر والاشرف بالاكبر ويسمى الاصغر والاكبر
الطرفين والراسين والمقدمة التي فيها الاصغر الصغرى والتي فيها الاكبر الكبرى والهيئة الحاصلة من وضع
الحد الاوسط مع الحدين الآخرين اعني الاصغر والاكبر شكلا وتركيب الصغرى مع الكبرى قرينة وضربا والقرينة
بالنسبة الى اللازم عنها لذاتها قياسا واللازم بالنسبة اليها نتيجة ويرد قياسا ايضا وذلك بعد اللزوم اذ قبله
يسمى مطلوبا واعلم ان هذا لا يختص بما تركب من حمليين بل على القياس ما تركب من شرطيين ومن شرطية
وحملية اذ المقدم والتالي في حكم الموضوع والمحمول وكذا الكلام في التقسيم الى الاشكال وهي اربعة لان الحد الاوسط
المشترك بين المقدمتين اما ان يكون محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى وهو الشكل الاول لان لزوم ما يلزم عنه
لزوم بديهي ولزوم ما يلزم من غيره من الاشكال ليس كذلك بل يبين بهذا الشكل وما يتبين به غيره فهو قبل ذلك
الغير لا محالة فيكون اولا نحو كل ج ب وكل ب ا وهو القريب من الطبع جدا ولهذا سماه السابق الاتم اذ قياسيته
ضرورية المنتجية بذاتها لا يحتاج الى حجة او محمولا فيهما وهو الشكل الثاني لموافقته الاول في اشرف مقدمتيه
وهو الصغرى لانها لا تكون الا موجبة نحو كل ج ب ولا شيء من ا ب او موضوعا فيهما وهو الشكل الثالث لموافقته
الاول في اخس مقدمتيه وهو الكبرى لانها قد تكون سالبة مع ان الايجاب اشرف من السلب نحو كل ب ج وكل ب ا
او موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى وهو الشكل الرابع نحو كل ب ج وكل ا ب وهو البعيد عن الطبع جدا لمخالفته
الاول في المقدمتين ولهذا سماه السابق البعيد واهمله المعلم الاول وغيره من القدماء واليه الاشارة بقوله

والشرك لابد وان يقع في محمول احدهما وموضوع الاخرى وهو مساو الشكل الاول والرابع لانه ان كانت
الشركة في محمول الصغرى وموضوع الكبرى فهو الاول وان كانت على العكس فهو الرابع او موضوعها وهو الثالث
او محمولها وهو الثاني وغير الاوسط من الحدين يسمى طرفا والنتيجة يحصل من الطرفين بحذف الاوسط واذا كان
الحد المتكرر اعني الوسط موضوع المقدمة الاولى ومحمول الثانية فهو السابق الجيد الذي يستفطن للنتيجة
من نفسه مخالف بخلاف الثاني والثالث فان الطبع الصحيح يكاد يستفطن لقياسيتها قبل ان يتبين ذلك
ويكاد يسابق ذلك يسبق الذهن من نفسه فليلحظ لمنتج قياسيته عن قرب فاذا قلت في الثاني كل ج ب ولا شيء
من آ ب فالفطرة السليمة يستفطن لان الذي هو ب لا يكون الذي هو ليس ب فلا ج ليس آ واذا قلت في الثالث كل ب ج
وكل ب آ تفطنت النفس لان ب هو ج وهو آ فشيء مما هو ج هو آ قبل بيانها بالرد الى الاول او بغيره ولا كذلك
الرابع ولهذا صار لها قبول وله اطراح المجرد الكلفة على ما قيل من ان كلا من الثاني والثالث يرتد الى
الاول بعكس واحد وهذا قد يحتاج الى عكسين فان في بعض الثاني وفي رابعه وفي رابع الثالث وخامسه من كلفة
العكسين على ما ذكر فلو كان حذفه لمجرد ذلك لعتر الحذف او الاعتبار وحيث لم يعتم دل على ان الحذف
لعدم تفطن قياسيته من نفسه على ما قال والتام من الاقترانات ما يكون الاوسط محمول الاولى
فيه وموضوع الثانية وهو السابق الاتم لما ذكرنا وههنا دقيقة اشراقية اعلم ان الفرق بين
السلب اذا كان في القضية الموجبة وذلك بان يكون جزء محمولها او موضوعها وبين السلب اذا
كان قاطعا للنسبة الايجابية والمعنى ان الفرق بين الموجبة المعدولة والسالبة البسيطة هو ان
الاول لا يصح على المعدوم اذ لابد للاثبات من ان يكون على ثابت بخلاف الثاني فان النفي يجوز على
المنفي وفي اكثر النسخ عن المنفي ولهذا يصح قولك في زيد المعدوم ليس هو في الاعيان بصيرا ولا يصح هو في الاعيان
لا بصير وليس معنى هذا الكلام هو ما يسبق منه الى الفهم وهو ان موضوع السالبة يجوز ان يكون معدوما في الخارج
دون موضوع الموجبة على ما ظن وعلل به كون السالبة اعم من الموجبة لان موضوع الموجبة ايضا قد يكون معدوما
في الخارج كقولنا اجتماع الضدين محال ولا ان موضوع الموجبة يجب ان يتمثل في وجود او ذهن دون موضوع
السالبة لان موضوع السالبة ايضا لابد وان يكون كذلك بل معناه ان السلب يصح عن الموضوع غير الثابت
اذا اخذ من حيث هو غير ثابت على معنى ان للعقل ان يعتبر هذا في السلب بخلاف الاثبات فانه وان صح على
الموضوع غير الثابت لكن لا يصح عليه من حيث هو غير ثابت بل من حيث له ثبوت لان الاثبات يقتضي ثبوت شيء
حتى يثبت له شيء ولهذا يصح ان يقال المعدوم من حيث هو معدوم ليس بفلان ولا يصح ان يقال انه من حيث
انه معدوم فلان بل من حيث له ثبوت في الذهن والجواز نفي كل ما هو غير الثابت عنه من حيث هو غير ثابت بخلاف
الاثبات كل ما يغاير عليه من تلك الحيثية بل الاثبات شيء ما يغاير عليه من تلك الجهة اللهم الا اذا كان

لا بدّ

30a

شاء عدميا او محالا لا يسلم ان موضوع السالبة اعم من موضوع الموجبة ولغفلة الجمهور عن هذه الحيثية
لدقتها وغموضها ظن ان العموم انما هو بجواز كون موضوع السالبة معدوما في الخارج دون الموجبة ولا يبعد
ذلك الا ان نؤول بما ذكرنا ويقال مرادهم منه ان السلب يصح عن المعدوم من حيث هو معدوم دون الايجاب
فيستقيم ويندفع الاشكال على كلامهم فتحصل مما ذكرنا ان المراد من وجود الموضوع في الموجبة والسالبة شيء
واحد وهو تمثله في وجود او وهم فيحكم عليه بحسب تمثله وان السالبة البسيطة انما تكون اعم من الموجبة المعدولة
المحمول اذا كان موضوعها غير ثابت واخذ من حيث هو غير ثابت لاستحالة اثبات عدم محمول السالبة لموضوعها
من حيث هو غير ثابت او منفي لتوقف اثبات الشيء للشيء على ثبوته في نفسه واما ان لم يؤخذ من حيث هو غير ثابت
بل اخذ من حيث ان له ثبوتا في الذهن فيمكن اثبات عدم محمول السالبة لموضوعها من حيث له ثبوت ويتلازمان
حينئذ لكن نحن انما نأخذ موضوع السالبة من حيث هو غير ثابت بل من حيث هو ثابت متمثل في وجود او وهم على ما هو
المصالح والمتعارف وعلى هذا يتلازمان في جميع القضايا بتخصيصه كانت او محصورة لكن المصنف ايضا لما ذهل
عن الحيثية التي غفل عنها الجمهور لم يحكم بتلازمهما في جميع القضايا بل حكم بتلازمهما في المحصورة دون
الشخصية بناء على ما ذهب اليه من اشتمال موضوع المحصورة على عقد حمل هو حمل العنوان عليه اذ اقتضاء
هذا الحمل ثبوت الموضوع اي تمثله في وجود او وهم لان اثبات الشيء للشيء فرع على ثبوته وامتناع اخذه غير ثابت
من حيث هو غير ثابت لكونه ثابتا فيتلازمان في المحصورات دون الشخصيات لخلوها عن هذا العقد والى
هذا اشار بقوله ولكن هذا الفرق انما يكون في الشخصيات لا في القضايا المحيطة وحملة المحصورات فانك
اذا قلت كل انسان هو غير حجر او لا شيء من الانسان بحجر هو حكم على كل واحد واحد من الموصوفات
بالانسانية فيهما اي في الموجبة المعدولة والسالبة البسيطة لكن الموجبة تشتمل على عقدين حمل اولهما حمل
العنوان وثانيهما حمل المحمول والسالبة وان خلت عن العقد الثاني الذي هو للمحمول فانها لا تخلو عن العقد الاول
الذي هو للموضوع العنواني واليه الاشارة بقوله والسلب انما هو للحجرية اي للمحمول الذي هو العقد الثاني لا
للانسانية التي هي العقد الاول واذا لم تخل السالبة عن عقد الحمل استدعى الموضوع موجودا اذ لا اثبات
الا على ثابت استحال صدقها على الموضوع المعدوم واستوت مع الموجبة المعدولة في انهما لا تصدقان الا اذا
كان موضوعها موجودا في الخارج ان حكم بثبوت المحمول والعنوان في الخارج وان لم يحكم بثبوتهما في الخارج فلا يتوقف
صدقها على موضوع موجود في الخارج بل على ثابت في الذهن والغرض انهما متساويتان في اقتضاء موضوع
موجود في الخارج وعدمه واذا استويتا فيه يجب تحقق الموجبة وجود الموضوع في الخارج كما في قولنا كل انسان
هو غير حجر اقتضت السالبة كقولنا لا شيء من الانسان بحجر كذلك وبالعكس لاستحالة ان يكون موضوع سالبة اعم من

موضوع موجبة بعد اتحادهما في العبارة ولذلك قال **فلا بد وان يكون الموصوفات بالانسانية متحققة**
اي في الخارج او في الذهن **حتى يصح ان يكون موصوفة بها** اي بالانسانية في الخارج او الذهن وان انتفاء
الفرق بينهما انما كان لاشتمال المحصورات على العقد الاول كما قررناه ومدخل التخصيص عنه لان موضوعها
لكونه جزئيا حقيقيا اما علم او ما يجري مجراه ولا يصح حمل اسم الذي عليه على ما سيصرح به المصنف فرقا
في التخصيصات واستوتا في المحصورات فهذا تقرير الدقيقة الاشراقية وكانه مما تفرد به صاحب
الكتاب اذ لم اجد في كلام غيره واورد اشكال على ظاهر كلامه اشعار باقتضاء السالبة وجود الموضوع
في الخارج وهو انه وافق على ان الموجبة الجزئية نقيض السالبة الكلية فلو فرضنا موضوعهما معدوما
كن تنا واجتمع النقيضان على الكذب وهو محال فيلزمه ترك احد القولين ويلزم منه اما ان السالبة
المعقولة على الكل يصدق في الموضوع المعدوم واما ان الموجبة الجزئية لا تناقضها واجيب بان ذلك انما يلزم
ان لو كان الحكم بالمحمول على كل ما صدق عليه الموضوع في الخارج وحينئذ لم يكن السالبة الكلية والموجبة
الجزئية متناقضين على هذا التقدير ونحن فلا نريد الا كل ما صدق عليه الموضوع كيف كان من غير تقييد
باحد الوجودين كما علمت فاندفع الاشكال وانت تعرف مما قررنا ان الاشكال غير وارد من اصله وهو ظاهر
فان قيل ان موضوع السالبة ان كان اعم من موضوع الموجبة المعدولة لم يلزم التناقض لتباين افرادهما
وان لم يكن اعم زال الفرق قلنا هو اعم بالاعتبار المذكور ولا يلزم منه تباين الافراد اذ العموم بمعنى
وهذا لا يستلزمه ولعل عمر افرادا ولا يلزم منه زوال الفرق لكونه اعم اعتبارا **فاذا زال الفرق**
بجعل السلب في المحطة جزء المحمول او الموضوع حتى لا يكون لنا قضية الا موجبة ان اراد بالموجبة
موجبة توافق السالبة في الموضوع والمحمول على ما هو المصطلح عليه ههنا فهذا لا يصح بجعل السلب جزء
المحمول لصيرورة بعض الانسان ليس هو بصيرا الى بعض الانسان هو لا بصير او جزء الموضوع لصيرورة
بعض الانسان ليس هو بصيرا الى بعض اللابصير انسان وان اراد بالموجبة موجبة كيف كانت اي سواء
وافقت السالبة او خالفت صح لكن فيه بعد من جهة الاصطلاح ومن جهة ان الغرض وهو كون السالبة
البسيطة مساوية للموجبة المعدولة لا يحصل بما ذكر وان قيل يحصل بان يعكس بعض اللابصير انسان الى بعض
الانسان اللابصير قلنا فاذن يرد على المحمول او لا من غير طول لا فائدة فيه والظاهر ان لفظة او
الموضوع من زيغ البصر او طغيان القلم والله اعلم **ولا يقع الخلط في نقل الاجزاء في مقدمات الاقيسة**
ولان السلب لا مدخل في كون القضية السالبة قضية اذ هو جزء المصدق على ما سبق فلا محذور

ولا استقلاليه القضية بعض اسما جزئها **بجعله جزء الموجبة** الا بان نذكر حرف السلب مع الاجزاء
بل لما ذكره هو قوله **كيف وقد عرفت ان الايجاب والامتناع يعني عن ذكر السلب الضروري والممكن**
الايجاب والسلب سواء وعلى هذا تصير القضايا كلها موجبة كلية ضرورية **والسياق الاتم** يعني الشكل الاول
ضرب واحد وهو كل ج ب بتة وكل ب ا بتة فينتج كل ج ا بتة وانما كان كذلك لان شرط الشكل الاول
في الانتاج موجبة الصغرى والا لم يندرج الاصغر في موضوع الكبرى ولم يتعد الحكم اليه من الاوسط
وكلية الكبرى والا جاز ان يكون البعض من الاوسط المحكوم عليه بالاكبر نحو بعض الحيوان ناطق غير البعض
المحكوم به على الاصغر نحو كل انسان حيوان فلا يتحد الوسط ولا يتعدى الحكم ولهذا لم ينتج بعض الانسان
ناطق لكن لما كانت المحصورات اربعا والضروب الممكنة الانعقاد في كل شكل ستة عشر الحاصلة من ضرب الاربعة
في الاربعة اسقط اشتراط موجبة الصغرى ثمانية اضرب وهي الحاصلة من الصغرى السالبة الكلية والجزئية
مع المحصورات الاربع الكبرى واشتراط كلية الكبرى اربعة اخرى هي الحاصلة من الكبرى الجزئية الموجبة
والسالبة مع الموجبتين صغرى وبقيت الضروب المنتجة اربعة الاول من موجبتين كليتين نحو كل ج ب وكل ب ا
فكل ج ا والثاني من كلية موجبة صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج كلية سالبة نحو كل ج ب ولا شيء من ب ا فلا شيء من
ج ا والثالث من موجبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى ينتج موجبة جزئية نحو بعض ج ب وكل ب ا فبعض ج ا
والرابع من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية نحو بعض ج ب ولا شيء من ب ا فبعض ج ليس ا
ثم لما صارت الجزئية كلية والسالبة موجبة وغير الضرورية ضرورية وانحصرت القضايا في الموجبة الكلية الضرورية
وهذا الضرب اي الاول من الاول ينتجها اكتفى به لاستغنائه به عن غيره من الضروب الثلاثة المنتجة للجزئيتين
والسالبة الكلية ولا يخفى بعد الاطلاع على ما مر قوله **واذا كانت المقدمة جزئية فنجعلها مستغرقة**
كما سبق مثل ان يكون بعض الحيوان ناطقا وكل ناطق ضاحك مثلا فلنجعل لذلك البعض مع قطع
النظر عن الناطقية اسما وان كان معها وليكن ج فيقال كل ج ناطق وكل ناطق كذا على ما سبق اي كل
ناطق ضاحك فينتج كل ج ضاحك **ثم لا يحتاج الى ان نقول وبعض الحيوان ج على انه مقدمة اخرى فنضمها**
الى قولنا كل ج ضاحك لينتج بعض الحيوان ضاحك وانما قال على انه مقدمة اخرى لانها ليست قضية حقيقية
ذات حمل ووضع **لان ج اسم لذلك الحيوان فكيف يحمل عليه اسمه** وهذا هو الذي قلنا انه سيصرح به ولعله
لا يخفى على الفطن **وان كان ثم سلب فليجعل جزءا كما مضى فيقال كل انسان حيوان وكل حيوان فهو**
غير حجر ينتج ان كل انسان هو غير حجر فلا نحتاج الى تكثير ضروب وحذف بعض واعتبار بعض ثم لما كان

الطرف الاخير اى الاكبر يتعدى الى الطرف الاول اى الاصغر بتوسط الاوسط فالجهات فى القضية الضرورية
البتاتة بجعل جزء المحمول فى المقدمتين او فى احدهما فتتعدى الى الاصغر اى الحكم من الاكبر له بتلك الجهة
مثل ان كل انسان بالضرورة هو ممكن الكتابة وكل ممكن الكتابة فهو بالضرورة واجب الحيوانية او ممكن المشى
ينتج ان كل انسان بالضرورة واجب الحيوانية او ممكن المشى ولا يحتاج الى تطويل كثرة المختلطات يعنى
على ما ذهب اليه المتأخرون بل الضابط الاشراقى مقنع وانما سماه اشراقيا اما لكونه معلوما بالكشف او
لكونه منسوبا الى حكماء المشرق والشكلان الاخران اى الشكل الثانى والثالث ذنابتان لهذا
السياق اى للشكل الاول لانهما فرعان له التجأ بيانهما عليه ولنشر اليهما اشارة خفيفة على طريقة المشائين
ثم نبين ما ذكر فيهما على طريقة الاشراقيين فنقول الشكل الثانى شرطه اختلاف مقدمتيه فى الكيف لا
لحصول الاختلاف الموجب للعقم وهو صدق القياس مع الايجاب للنتيجة تارة ومع سلبها اخرى لاشتراك المتوافقين
والمتعاندين فى اللزوم واحد ايجابى وسلبى مع امتناع السلب فى المتوافقين والايجاب فى المتعاندين وكلية
الكبرى لانها لو كانت جزئية جاز توافق الطرفين كما اذا سلب احد النوعين عن الاخر وحمل على بعض جنسهما او
حمل الفصل على نوعه وسلب عن بعض جنسه وتباينهما ايضا كما اذا حمل النوع المسلوب عن الاخر على بعض
فصله او سلب الفصل المحمول على نوعه عن بعض نوع اخر وعند اعتبار الشرطين يتعين الضروب المنتجة ايضا
اربعة لانتاج الكبرى الموجبة الكلية مع السالبتين والكبرى السالبة الكلية مع الموجبتين الاول من كليتين
والصغرى موجبة ينتج سالبة كلية كقولنا كل ج ب ولا شىء من ا ب فلا شىء من ج ا الثانى من كليتين والكبرى موجبة
ينتج سالبة كلية كقولنا لا شىء من ج ب وكل ا ب فلا شىء من ج ا الثالث من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج
سالبة جزئية كقولنا بعض ج ب ولا شىء من ا ب فبعض ج ليس هو ا الرابع من سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى ينتج
سالبة جزئية كقولنا بعض ج ليس هو ب وكل ا ب فبعض ج ليس هو ا وبيان هذه الضروب بالخلف وهو ضم نقيض النتيجة
الى الكبرى لينتج ما يناقض الصغرى وبعكس الكبرى فى الاول والثالث وبالافتراض فى الثالث وهو فرض موضوع
المقدمة الجزئية الموجبة او السالبة معينا ليصير كلية ويحصل المطلوب من قياسين احدهما من الشكل الاول
والاخر من هذا الشكل بعينه ويمكن فى كليتين بعكس الصغرى وجعلها كبرى ثم عكس النتيجة فى الثانى ويمكن بيان
الرابع بالافتراض ايضا بان نفرض البعض من ج الذى هو ليس ب د فيكون لا شىء من د ب لا السالبة الجزئية محفوظة
الجهة وكل ا ب فلا شىء من د ا من هذا الشكل بعينه ثم نضم اليه مقدمة اخرى لزمت من ذلك الفرض وهو بعض ج د
على انهما اسمان مترادفان لا حاجة الى الحمل الحقيقى فنقول بعض ج د ولا شىء من د ا فليس كل ج ا من رابع الاول

وقد طعن فى استعمال الافتراض فى هذا الضرب بان صغراه السالبة فيجوز صدقها اذا كانت بسيطة لكذب الموضوع
فلا يصدق بعض ج د لان الموجبة تستدعى صدقها وجود الموضوع وهذا وان كان الطاعن من الفضلاء الاكابر
فهو ضعيف لان كل مفهوم كلى نتصور له جزئيات نحمل على كل واحد منها حملا ايجابيا سواء كانت موجودة او
لم تكن ولكن ان اوجب وجود الموضوع فى الموجبة الصادقة لا على ان نقدر ان الحكم فيها ثبوت المحمول فيها فى
الخارج اما على غير هذا الوجه فلا فانه يصدق كل ممتنع نشكل ولو لم يوجد شىء من الممتنعات فى من
بحث الاصول السالفة فى الحمل والوضع لم يشتبه عليه ذلك او نقول ان لم يكن لج وجود يصدق لا شىء من ج ا
ضرورة كذب نقيضه وهو بعض ج ا لعدم الموضوع وحينئذ يصدق ليس بعض ج ا لاستلزام صدق الكلية
صدق الجزئية وهو المطلوب وان كان لج وجود تم برهان الافتراض ويلزم صدق بعض ج ليس ا فالمطلوب
لازم سواء كان لج وجود ام لا واما الشكل الثالث فشرطه موجبة الصغرى لانها لو كانت سالبة جاز توافق الطرفين
بان يسلب النوع وفصله عما باين جنسه او سلب احد النوعين عن الاخر وحمل فصله عليه وكلية احدى مقدمتيه
والا جاز ان يكون البعض المحكوم عليه بالاصغر غير البعض المحكوم عليه بالاكبر فلا يحصل الاندراج وضروبه
المنتجة حينئذ ستة هى الحاصلة من الصغرى الموجبة الكلية مع المحصورات الاربع والصغرى الموجبة الجزئية
مع الكليتين ولنبه الحمى على الفطن الاول من موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية كقولنا كل ب ج وكل ب ا فبعض
ج ا الثانى من كليتين والصغرى موجبة ينتج سالبة جزئية كقولنا كل ب ج ولا شىء من ب ا فبعض ج ليس هو ا والمراد
المطلوب فى هذين الضربين كليا لاحتمال ان يكون الاصغر اعم من الاوسط ويكون الاوسط فى الضرب الاول مساويا
للاكبر وفى الضرب الثانى مشاركا للاكبر فى الاندراج تحت الاصغر حتى يجب حينئذ ان يكون الاصغر اعم من الاكبر
فى كل واحد من هذين الضربين فيمتنع حمل الاكبر بالايجاب على كل الاصغر فى الضرب الاول وبالسلب فى الضرب الثانى
مثال الاول قولنا كل انسان حيوان وكل انسان ناطق ومثال الثانى اذا بدلنا بالكبرى قولنا ولا شىء من الانسان
بفرس ولا يصدق كل حيوان ناطق ولا لا شىء من الحيوان بفرس ومتى لم ينتج هذان الضربان النتيجة الكلية لم ينتجها
شىء من الضروب الباقية لكون كل من الاربعة الباقية اعم من كل واحد من هذين الثالث من موجبتين والصغرى
جزئية ينتج موجبة جزئية كقولنا بعض ب ج وكل ب ا فبعض ج هو ا الرابع من موجبتين والكبرى جزئية ينتج موجبة
جزئية كقولنا كل ب ج وبعض ب ا فبعض ج ا الخامس من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية
كقولنا بعض ب ج ولا شىء من ب ا فبعض ج ليس هو ا السادس من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى
ينتج سالبة جزئية كقولنا كل ب ج وبعض ب ليس هو ا فبعض ج ليس هو ا بيان هذه الضروب بالخلف وهو ضم
نقيض النتيجة الى الصغرى لينتج ما يناقض الكبرى وبعكس الصغرى فى الثلثة الاول والخامس وعكس الكبرى

وجعلها صغرى ثم عكس النتيجة في الرابع وبالافتراض في الذي احدى مقدمتيه موجبة جزئية وفي السادس سواء
كانت السالبة المستعمل فيه مركبة اولا لما تقدم فظهر ان هذا الشكل لا ينتج الا جزئية كما ان الثاني لا ينتج الا سالبة
فهذه طريقة المشائين في بيان الشكلين الثاني والثالث وعدد ضروبهما وشروطهما الى غير ذلك واما طريقة
الاشراقيين في بيان الثاني فقد اشار اليه بقوله وههنا قاعدة وهي انه اذا كانت قضيتان محيطتان
مختلفتا الموضوع يستحيل اثبات محمول احديهما على الاخرى اي على موضوع الاخرى من جميع الوجوه نحو كل انسان
حيوان ولا شيء من الاله بحيوان او من وجه واحد نحو كل صهال فرس ولا شيء من الانسان بفرس لان الفرس
لا يباين الانسان من جميع الوجوه كما باين الحيوان الاله بل من وجه واحد وهو كونه صهالا فنعلم يقينا انه
لو كان احدهما اي احد الموضوعين ما يتصور ان يدخل تحت الاخر لما استحال عليه اي على الموضوع الداخل تحت الاخر
محموله اي محمول الاخر اذ المحمول على المحمول على الشيء محمول على ذلك الشيء فيمتنع اذن ان يوصف احدهما اي احد
الموضوعين بالاخر او يجعل موضوعا في النتيجة وانما جعلها ههنا فالنتيجة ضرورية ثابتة نحو بالضرورة
لا شيء من الانسان بالاله او لا شيء من الاله بانسان وكذا لا شيء من الصهال بانسان او لا شيء من الصهال بانسان
او لا شيء من الانسان بصهال لامتناع حمل محمولها او وجوب السلب فيها اي وانما كانت نتيجة هاتين
القضيتين ضرورية ثابتة لامتناع حمل محمول هذه النتيجة وهو احد الموضوعين على موضوعها وهو الموضوع
الاخر او لوجوب السلب في النتيجة لوجوب سلب احد الموضوعين عن الاخر لتباينهما فما يكون في المقدمتين
من جهات او سلوب فيجعل جزءا للمحمول مثل قولك كل انسان بالضرورة ممكن الكتابة فانه جعل فيها جهة الامكان
جزء المحمول وكل حجر بالضرورة ممتنع الكتابة فانه جعل فيها السلب الضروري جزءا للمحمول بان جعل بدله الامتناع
فنعلم ان لا انسان بالضرورة ممتنع الحجرية وحينئذ اشترط اتحاد المحمول ايضا من جميع الوجوه
في هذا السياق خاصة اي ولتلزم النتيجة عن المشتركين في محمول غير متحد من جميع الوجوه كممكن الكتابة لا اشترط
اتحاد المحمول في هذا السياق وهو الشكل الثاني من جميع الوجوه كما ذهب اليه المشاؤون ومعنى قوله ايضا انه
لا اشترط اتحاد المحمول في هذا الشكل كما لا اشترط اختلاف مقدمتيه في الكيف عند الاشراقيين بخلافها عند
المشائين بل انما نعتبر الشركة فيما وراء الجهة المجعولة جزء المحمول كاشتراك المحمولين
المذكورين في الكتابة التي هي وراء الجهة المجعولة جزء المحمول وهي الممكن في الاولى والممتنع في الثانية
ويجوز نعتا بوجهتي القضيتين فيه اي في هذا السياق وهو الشكل الثاني ومخرجه من السياق اي بيانه
بالشكل الاول ان هذين القولين قضيتان استحال على موضوع احدهما ما امكن على موضوع الاخرى
وكل قضيتين استحال على موضوع احديهما ما امكن على موضوع الاخرى فموضوعاهما بالضرورة متباينان
فينتج ان هذين القولين قضيتان موضوعاهما بالضرورة متباينان وكذا

اي وكذا لزم تباين الموضوعين اذا كان في البتاتة محمول احديهما اي ما هو محمول في الاصل ممكن النسبة
نحو كل انسان بالضرورة ممكن الكتابة وفي الاخرى واجب النسبة نحو كل حجر بالضرورة غير كاتب وانما يلزم
تباين الموضوعين لكون القضيتين بالصفة المذكورة اذ يستحيل على موضوع احديهما ما امكن على موضوع
الاخرى فان وجود النسبة يمتنع على الاولى اي على موضوع الاولى والامكان على الاخرى اي على موضوع الاخرى
ولهذا لا يصدق بالضرورة كل انسان كاتب ولا بالامكان كل حجر كاتب واذا لزم تباين الموضوعين
كانت النتيجة ضرورية ثابتة نحو لا شيء من الحجر بانسان بالضرورة وكذلك اي في الثانية اذا كان محمول
احديهما واجب النفي نحو كل انسان بالضرورة ممكن الكتابة والاخرى ممتنع النسبة نحو كل حجر بالضرورة فهو ممتنع
الكتابة وقد عرفت كما علمت من لزوم تباين الموضوعين وانتاج النتيجة الضرورية وهي ان لا انسان بالضرورة
ممتنع الحجرية لا ذكر وان كان في هذا السياق جزئية فلتجعل كلية كما سبق لتصير قضايا
المستعمل فيه كلها محيطة كلية موجبة لصيرورة السلب جزء المحمول ثابتة لصيرورة الجهة جزءا ولسنا نوجب ان
نعمل في آحاد مقدمات العلوم هذا وهو جعل الجزئي كليا والسالب موجبا وغير الضروري ضروريا بل اذا علمنا
القانون اي نجعل كل واحد من الثلاثة اخر ههنا فكل مقدمتين صادفناهما على هذا القانون
وهو كونهما مختلفي الموضوع بحيث يستحيل اثبات محمول احديهما على موضوع الاخرى سواء كانت احديهما موجبة
او كلية او ضرورية والاخرى سالبة او جزئية او غير ضرورية علمنا ان حالهما كما سبق اي من كونهما
محيطتين موجبتين ضروريتين يستحيل اثبات محمول احديهما لموضوع الاخرى ومستلزمتين لتباين
الموضوع وانتاج النتيجة الضرورية ولهذا اكتفينا ببيان هذا السياق وتركنا التطويل اي تطويل
المشائين على اصحابنا في الضروب وهي ان المنتج منها فيه اربعة والبيان اي في بيان انتاج الضروب
والخلط اي الاختلاطات ولهذا اي ولهذا السياق مخرج اي بيان من الشرطيات من انه لو كان
موضوعا هاتين المقدمتين مما يصح دخول احدهما في الاخر لما وجب على جزئيات احدهما ما امكن على
جزئيات الاخر او امتنع وهو انه وجب على جزئيات احدهما ما امكن او امتنع على جزئيات الآخر نتج نقيض
المقدم وهو ان موضوعي هاتين المقدمتين مما يمتنع دخول احدهما في الاخر فهذه طريقة الاشراقيين في
بيان الشكل الثاني واما طريقتهم في بيان الشكل الثالث فقد اشار اليه بقوله قاعدة وجدنا شيئا
واحدا معينا كالاوسط في الثالث وصف بمحمولين اي بمحمول الصغرى وهو الاصغر وبمحمول الكبرى وهو
الاكبر علمنا ان شيئا من احد المحمولين اي من الاصغر موصوف بالمحمول الآخر اي بالاكبر ضرورة

مثل ان يكون زيد حيوانا وزيد انسانا علمنا ان شيئا من الحيوان انسان بل وشيئا من الانسان حيوان فما اذا كان
اى باليف المقدمتين والمعنى انه سوا كان زيد حيوان صغرى وزيد انسان كبرى او كان بالعكس فانه ينتج
الا ان الاول ينتج ان شيئا من الحيوان انسان والثاني ان شيئا من الانسان حيوان واذا كان هذا
الشي المعين اى الاوسط معنىً عاما اى كليا كالانسان لا جزئيا كزيد على ما هو فى المثال الاول فجعل
مستغرقا اى الجزئيات لتصير الصغرى والكبرى محيطتين كقولنا كل انسان حيوان وكل انسان ناطق
فصار هذا الحكم لشي معين موصوف بالامرين اى بالحيوان والناطق فلزم ان يكون شي من احدهما
هو الاخرى اى بعض الحيوان ناطق وهو المطلوب واذا كان بعض من شي موصوفا باحد المحمولين
كقولنا بعض الحيوان انسان او كليهما كقولنا بعض الانسان كاتب بالفعل وبعض الانسان ضاحك بالفعل
وعين اى ذلك البعض فجعل مستغرقا كان هذا وهو كون الحكم لشي معين موصوف بالامرين حاله وجعل
السلب ايضا جز المحمول فينتقل اى نحو كل انسان حيوان وكل انسان فهو غير الحجر لينتج بعض الحيوان فهو غير حجر ويكون
اى يتعذر جعل السلب جز المحمول الاوسط موصوفا بالطرفين فى جميع المواضع فى هذا السياق
دون الحاجة الى ساب واذا كان المقدمتان فيهما السلبان فجعل السلبان جز المحمول صح
ايضا كما فى قولك كل انسان هو الطاير وكل انسان هو الفرس جاءت النتيجة موجبة وهو ان
شيئا ما موصوف بانه الطاير هو الفرس وهو ظاهر غني عن التفسير وان كان احدى المقدمتين مستغرقة
كقولنا كل انسان حيوان والاخرى غير مستغرقة نحو بعض الانسان كاتب بالفعل بعد الشركة فى الموضوع يجوز
اشارة الى ان هذا الشكل لا يحتاج الى كلية الكبرى بل يكفي كلية احدى المقدمتين فان البعض داخل
فى الكل فيتحقق كون شي واحد موصوفا بالمحمولين ويلزم اتصاف شي من احد المحمولين بالاخر وهو المطلوب
ولا يلزم اتصاف كل واحد من المحمولين بالاخر فى هذا السياق اى ولا ينتج هذا الشكل كليا فان المحمولين
او احدهما ربما يكون اعم من الموضوع الذي هو الاوسط والطرف الاخر مثال الاول كل انسان جسم
وكل انسان حيوان ومثال الثاني كل انسان حيوان وكل انسان ناطق فلا يلزم اتصاف كل احدهما
بالاخر نحو كل جسم حيوان وكل حيوان ناطق بل شي من احدهما هو الآخر نحو بعض الجسم حيوان وبعض الحيوان
ناطق واذا جعلنا الجهات والسلوب اجزاء المحمول فى المقدمتين حصل الاستغنا عن ضروب
كثيرة ومختلطات لحصول الاكتفا بضرب واحد وهو الاول لرجوع القضايا كلها الى الموجبة الكلية الضرورية
ومداره اى ومدار هذا الشكل على امر واحد وهو يعني اتصاف شي واحد هو الاوسط الموضوع فى المقدمتين
بشيئين هما الاصغر والاكبر ومخرجه اى بيانه من الشكل الاول هو ان هذين القولين اى الصغرى والكبرى

فحصل ان فيهما شي ما وصف بكلا المحمولين فبعض موصوفات احد المحمولين موصوف بالاخر فهذا ان
القولان هكذا حالهما اى بعض موصوفات احد محموليهما موصوف بالآخر وهذا الحذف عنا التطويلات
اى التي ذكرها المشاؤون من كثرة الضروب وبياناتها والاختلاطات الى غير ذلك فصل فى الاقترانيات
الشرطية والشرطيات ايضا قد يولف منها اقيسة اقترانية كما قد تألف من الحمليات والمراد الاشارة
بقوله ايضا واقسامها خمسة لانها اما ان تتركب عن المتصلات او المنفصلات او الحملي والمتصل او الحملي
والمنفصل او المتصل والمنفصل والاقرب الى الطبع هو المركب من المتصلتين والاوسط اما جزء تام من كل
واحد من المقدمتين او غير تام من كل منهما او تام من احدهما غير تام من الاخرى فان كان تاما من كل منهما
فتنعقد فيه الاشكال الاربعة لانه ان كان تاليا فى الصغرى مقدما فى الكبرى فهو الشكل الاول وان كان
بالعكس فهو الرابع وان كان تاليا فيهما فهو الثاني وان كان مقدما فيهما فهو الثالث كقولك فى المتصلات اى فى
الاقتراني المركب من المتصلات والشركة فى جزء تام كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وكلما
كان النهار موجودا فالكواكب خفية ينتج كلما كانت الشمس طالعة فالكواكب خفية لان نتيجة هذا
القسم متصلة مقدمها مقدم الصغرى وتاليها تالي الكبرى وانما ذكر هذا الضرب دون غيره لانه لم يذكر فى هذا
الكتاب الا المهمات وهي ما يكون كثير الاستعمال ولهذا لم يذكر ايضا المركب من المنفصلتين ومن المنفصل
والحملي ومن المنفصل والمتصل لقلة استعماله بالنسبة الى القسم الثالث المركب من الحملي والمتصل ولهذا ذكر
وقد يشكل على هذا الاقتران بان ملازمة الكبرى فى نفس الامر يجوز ان لا تبقى على تقدير ثبوت الاصغر اذا كان
ممتنعا فى نفسه ومثلوا عليه من افضل الاشكال وهو الاول بانه كلما كان اللون سوادا وبياضا فهو سواد
وكلما كان سوادا لم يكن بياضا وجوابه ان الاوسط ان وقع فى الكبرى كوقوعه فى الصغرى كان الانتاج بينا لكن
النتيجة بكذب لكذب الكبرى حينئذ وان لم يقع كالسواد الماخوذ فى الصغرى على الوجه الذي لا يضاد البياض
وفى الكبرى على الوجه المضاد له لم يكن الاوسط متكررا فلم يكن قياسا لهذا السبب وعلى تقدير ان لا تبقى
الكبرى صادقة فليس بقادح فى الانتاج اذ ليس من شرط انتاج القياس صدق مقدماته فان الكاذب
المقدمات قد ينتج ويستعمل الزاما والشرايط والحدود يعني فى الاقترانات الشرطية حالها كما سبق
يعني فى الاقترانات الحملية من غير تفاوت فلهذا اكتفى بما ذكرها هنا وقد يتركب قياس من شرطية
وحملية وهو اربعة اقسام لان الحملية اما صغرى او كبرى وعلى التقديرين فالشركة بين الحملية والمتصلة
اما فى المقدم او التالي وينعقد الاشكال الاربعة فى كل قسم منها ولم يذكر غير القسم الرابع لقربه من الطبع

وليس الحاجة اليه فان قياس الخلف ينحل الى هذا الاقتران ولان الاشكال غير الاول يرجع بيانها الى الضرب الاول والى العزم الرابع انما تحتاج الى هذا الاقتران ولان الاشكال غير الاول ولا من ضرب به
عن الضرب الاول اذ لا حاجة في المباحث الاشراقية الى العزم والى القسم الرابع اشار بقوله **والقريب ما**
اذا كانت الشركة منها في التالي والحملية كبرى كقولنا كلما كان ج ب فكل ه د وكل د ا فينحل
النتيجة شرطية متصلة مقدمها مقدم الصغرى وتاليها نتيجة التأليف التالي والحملية كقولنا
كلما كان ج ب فكل ه ا وهو ظاهر غاية الظهور وقد طعن فيه بان الحملية الصادقة في نفس الامر
جاز ان لا تبقى صادقة على تقدير صدق مقدم المتصلة فلا ينتج كقولنا ان كان الخلا موجودا فهو بعد وكل
بعد فهو في مادة فلا ينتج لصدق ان كان الخلا موجودا فهو في مادة لكنه ليس بصادق والجواب بعد ما عرفت
آنفا انا لا نسلم كذب النتيجة بل هي صادقة بحسب الالزام فانه لا يمتنع في المحال ان يلزم من وجوده نفسه وليس
صدق المتصلة الا لصدق اللزوم اذ لا اعتبار بصدق الاجزاء كما عرفت **فصل** في قياس الخلف ويسمى به
اما لان الخلف هو الشيء الردي او المحال واما لان الحاصل من هذا القياس هو اثبات المطلوب بابطال لازم
نقيضه المستلزم لاثباته فكان المطلوب يأتي من وراءه وخلفه وهو قياس مركب من قياسين احدهما
اقتراني من متصلة وحملية ان كان المطلوب حمليا او من شرطيتين منحرفين ان كان المطلوب
شرطيا والاخر استثنائي والى هذا اشار بقوله **والقياس الذي بين فيه حقية المطلوب بابطال**
نقيضه هو قياس الخلف ويتركب من قياسين اقتراني واستثنائي كقولنا ان كذب لا شيء ج ب
فبعض ج ب وكل ب ا على انها مقدمة حقة ينتج على ما قلنا اي في الاقتراني المركب من المتصلة
والحملية **ان كذب لا شيء ج ب فبعض ج ا وان شئت جعلت هذه** اي هذه النتيجة وهي بعض ج ا **محيطة**
بان تجعل نقيض المطلوب الذي هو تالي الشرطية وبعض ج ب **محيطا** بان تجعل ذلك البعض اسما
معينا وليكن د فيصير كليا وهو كل د ب ويصير القياس هكذا ان كذب لا شيء ج ب فكل د ب وكل ب ا ينتج
ان كذب لا شيء ج ب فكل د ا **فنستثني نقيض التالي** وهو لا شيء من ج ا على الاول وليس كل د ا على الثاني
لينتج نقيض المقدم وهو انه لم يكذب لا شيء ج ب بل هو صادق وفي الخلف يتبين ان كذب النتيجة
ما لزم وفي اكثر النسخ **ان النتيجة المحال ما لزمت من المقدمة الصادقة وامن الترتيب فتعين**
ان يكون لنقيض المطلوب فيكون نقيض المطلوب باطلا والمطلوب حقا وهو المطلوب وعلى هذا يقاس
استعماله فيما اذا كان المطلوب شرطيا وكان الاقتران الذي فيه من شرطيتين ومن طعن في انتاج
الاقتراني المركب من المتصلة والحملية بما مر جعل قياس الخلف مركبا من اقيسة استثنائية ومن ذكر طرفين
احدهما ولكن المطلوب ليس كل ج ب اما كل ج ب او كل ب ا ما نعة الجمع اذ لو جازا اجتماعهما على الصدق

لصدق نتيجتها وهي كل ج ا لصدق صورة القياس لكن ليس كل ج ا على انها مانعة الكذب او من كذبها فلا اجتماع
على الصدق ولكن كل ب ا على انها صادقة فليس كل ج ب وهو المطلوب وثانيهما اما ليس كل ج ب او
كل ج ا مانعة الخلو لكن ليس كل ج ا على انها كاذبة فيصدق كل ج ب وبيين منع الخلو بان كل ب ا صادق
على ما فرض فاما ان يصدق معه كل ج ب او ليس كل ج ب فان كان الثاني فقد امتنع الخلو وان كان الاول
انتج مع المقدمة الصادقة كل ج ا فيمتنع الخلو ايضا وتركيبه على هذين الوجهين صحيح لكن الاشهر تركيبه من اقتراني
واستثنائي وفي تحليله طريق اخر وهو ان كان كل ج ب فكل ج د لصدق كل ب د على انها مسلمة ثم نقول لكن ليس كل ج د
فينتج ليس كل ج ب وهو المطلوب **الضابط السابع** وهو في مواد الاقيسة البرهانية وغيرها **مواد العلوم**
الحقيقية لا تستعمل فيها الا البرهان وهو قياس مؤلف من مقدمات يقينية واليقين هو اعتقاد
ان الشيء كذا مع اعتقاد انه لا يمكن الا كذا ليخرج الظن مع مطابقته للواقع ليخرج الجهل المركب وامتناع تغيره
ليخرج اعتقاد المقلد المصيب لانه قد يتغير بالتشكيك والمقدمات اليقينية عند الجمهور ستة اقسام والمشاهدات
والمجربات والحدسيات وهي قضايا يحكم العقل بها بواسطة حدس قوي من النفس بسبب مشاهدة القرائن دون
الاثر موجب لليقين كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لاختلاف هيئات تشكل النور فيه بحسب قربه وبعده
منها والمتواترات والقضايا التي قياساتها معها وهي قضايا يحكم العقل بواسطة لا يعزب عنها الذهن عند
تصور الحدود كقولنا ان الاربعة زوج لانقسامها لمتساويين فالانقسام بمتساويين وسط حاضر في الذهن لكن صاحب
جعلها ثلثة اقسام لان تصور طرفي القضية وان كان بالكسب اما ان يكون كافيا في جزم الذهن بالنسبة بينهما او لا والاول
الاوليات ويدخل فيها عنده القضايا التي قياساتها معها لقربها وان لم يكن تصور طرفيها كافيا في الجزم بل يتوقف
على شيء اخر فان كان ما يتوقف عليه احدى القوى الظاهرة او الباطنة من غير انضمام شيء اخر اليها فهي المشاهدات
والا فهي الحدسيات على قاعدة الاشراق فهي ما يكون سبب الحكم فيه بعد توسط تصور الطرفين واحدى القوى
الظاهرة او الباطنة شيئا اخر كحدس قوي من النفس كما في الحدسيات عند الجمهور ولهذا لم يذكرها على قاعدة الاشراق
معنى ولفظا انما لم يرد ذكر المجربات والمتواترات لتقاربها وقياس خفي كما في المجربات او غيرها كما في المتواترات
والى ما ذكرنا اشار بقوله **ثم ما نعلمه يقينا من المقدمات** ثلثة اقسام لان المعلوم منها **اما ان يكون اوليا**
وهو الذي تصديقه لا يتوقف على غير تصور الحدود وان كان تصورها بالكسب هذه العبارة احسن مما
يقال ان المشهور ان الاولي هو الذي يكفي في التصديق بها تصور الموضوع والمحمول لانه يختص بالحمليات وعبارته يشمل جميع
اصناف القضايا **والثاني الادراك بعد تصور الحدود** لان الاولي هو الذي يكون تصور طرفيه وان كان
بالكسب كافيا في الجزم بالنسبة بينهما ولا يتوقف فيه والا مكث الا من لم يتصور الحدود **كحكمك ان الكل اعظم من**

الجزء والاشيآ المساوية لشئ واحد بعينه متساوية وان السواد والبياض لا يجتمعان في محل
واحد فان قيل لا نسلم ان حكمنا بان السواد والبياض لا يجتمعان في محل واحد ونحوه كقولنا في الملوكات
ان الشخص الواحد في حالة واحدة لا يحل في مكانين اولى يكفي في نسبة بعض اجزائها الى بعض بعض تصورها دون
مشاهدة لافتقار العقل في نسبة بعض اجزائها الى بعض الى مشاهدة باطنة وذلك ظاهر قلنا انه وان
افتقر الى المشاهدة لكن تلك المشاهدة تفتقر اليها في تصور اجزائه فان تصورها لا تحصل الا بها واما
بعد تحصله فلا تفتقر ذلك التصديق الى غيره فيكفي في التصديق مجرد تصور اجزائه وان كانت تلك
التصورات غير مستغنية عن المشاهدة ولا نريد بقولنا دون مشاهدة ما تفتقر اليها التصور بل ما
يكون بعد حصوله زائدة عليه وهي مشاهدة النسبة فتلك المشاهدات يحكم العقل بعين ما ادركه الحس
ادراكا جزئيا لا عاما ادركه فانه فرق بين ان يكون المدرك اي بالمشاهدة هو نسبة المحمول مثلا الى الموضوع
كما في المشاهدات وبين ان يكون هو الموضوع المحكوم عليه بالمحمول كما في غيرها وهو فرق دقيق به تمييز
امثال هذه الاوليات من المشاهدات **او يكون مشاهدا بقوى الظاهرة او الباطنة كالمحسوسات**
مثل ان الشمس مضيئة او كعلمك بان لك شهوة وغضبا اذ المشاهدات قضايا يحكم العقل بها بواسطة
قوى ظاهرة كالمحسوسات باحدى الحواس الخمس الظاهرة مثل ان الشمس مضيئة او قوى باطنة كالمدركات
باحدى الحواس الخمس الباطنة كعلمك بان لك شهوة وغضبا على ما ذكره او غيرها كعلمنا بذواتنا وافعال
ذواتنا التي هي مدركات نفوسنا لا بالآلتها وتخصيص المدرك بغير الحس الظاهر باسم الوجدانيات وليس
الحكم الكلي في المشاهدات مثل ان كل نار حارة عند الاشراقيين بل هو ان النفس اذا احست بثبوت المحمول
لبعض جزئيات الموضوع استعدت للحكم الكلي بنسبة المحمول الى الموضوع من المفارق بواسطة الاحساس
بتلك الجزئيات فانها انما تستفيد بالحس ان هذه النار حارة لا كل نار فان الحس من حيث هو حس لا يعطي
حكما كليا اذ انما شاهد الجزئي دون الكلي اذ لا اطلاع له عليه وليس له حكم بل الحكم للعقل بما ادركه الحس
وادى اليه فان جزم به فهو من جملة الواجب قبوله وان لم يجزم به لم يعول عليه وبه يخرج جواب من انكر
المحسوسات وزعم انها غير مفيدة لليقين واستشهد عليه باغاليط الحس المشهورة لانا لا نعني بالمشاهدات
كل ما شاهد لينهض اغاليط الحس نقضا بل نعني بها ما يحكم به العقل بواسطة الحس الظاهر او الباطن
ومشاهداتك ليست بحجة على غيرك ما لم يكن له ذلك المشعر والشعور فانه اذا لم يكن له ذلك المشعر كالاكمه
مثلا فلا تحتج عليه بان الشمس مضيئة وكذا ان كان له ذلك المشعر لكن لم يكن له ذلك الشعور كما حكاك على من لم
تشاهد الفعل مثلا بانه كذا فانه لا يصح واما من حصل له ذلك المشعر والشعور فيجوز ان تحتج عليه بها **او يكون**

حدسيا والحدسيات على قاعدة الاشراق لها اصناف وانما عبر عنها بالاصناف لاجل ان الاختلاف
من اقسام الحدسيات على قاعدة الاشراق بل بين جميع الاوليات ليسة عند الجمهور بالعوارض لا
بالذاتيات المقومة لماهية القضية من حيث هي هي ولهذا قد تتداخل بعض اقسام الاوليات **اولها**
المجربات وهي مشاهدات متكررة مفيدة بالتكرار يقينا يامن النفس فيه عن الاتفاق اي عن كون الحكم
اتفاقيا وذلك لانضمام قياس خفي اليه وهو انه لو كان اتفاقيا لما كان دائما ولا اكثريا يستثني نقيض التالي
لنقيض المقدم **كحكمك بان الضرب بالخشب مولم** واما مثل هذا ليستعمل في الحسابات انتقال الا في الاثر والماثر
فلا يقال جربت ان هذا القار اسود مثلا بل يقال جربت ان لنا ادوية وان السقمونيا مسهل **وليس حجة** اي
هذا الحكم الحاصل بالتجربة **الاستقرا** اي من الحكم الحاصل بالاستقرا لانه من جعل المشاهدات الجزئية مبدا
للحكم الكلي لانه غير مفيد لليقين والتجربة تفيده لانضمام القياس الى المشاهدات الجزئية **والاستقرا هو حكم**
على كلي بما وجد في جزئياته الكثيرة فان كان الحكم شاملا لجميع جزئياته فهو الاستقرا التام كقولك الحيوان
والنبات والجماد متحيز فكل جسم متحيز وهو مفيد لليقين لانه في قياس مقسم يفيده ونظمه ان يقال كل جسم
اما حيوان او نبات او جماد وكل حيوان ونبات وجماد متحيز فكل جسم متحيز وان لم يكن الحكم شاملا لجميع جزئياته
فهو الاستقرا الناقص وهو لا يفيد لما يذكره **فاذا كان الاستقرا عبارة عن هذا فيعلم ان حكمنا على كل انسان**
بانه اذا قطع راسه لا يعيش ليس الا حكما على كلي بما وجد في جزئياته الكثيرة اذ ما شاهدنا الكل وليس
هذا مثل حكمنا على ان كل انسان حيوان لانه ليس بنا على مشاهدة كثير من جزئياته بل نظرا الى نفس الطبيعة
والماهية **والاستقرا قد يفيد اليقين اذا اتحد النوع كما في المثال المذكور** او كان الاستقرا تاما كما مر
واذا اختلف اي النوع **فلا يفيد اليقين** وانما قال فلا يفيد لانه قد يفيد مع اختلاف النوع وذلك اذا كان تاما
كحكمك بان كل حيوان يحرك لدى مضغه فكه الاسفل استقرا لما شاهدت ويجوز ان يكون حكم ما لم تشاهد
كالتمساح بخلاف ما شاهدته لانه يحرك عند المضغ فكه الاعلى **ومن الحدسيات المتواترات وهي قضايا**
يحكم بها الانسان لكثرة الشهادات اي من المخبرين فانه لو حصل اليقين بقول واحد لكان حدسيا لا تواترا اذ
المعتبر فيه الكثرة **مفيدا** بشرط عدم امتناع المخبر عنه والامن من التواطؤ على الكذب واستنادها الى من شاهد المخبر عنه
كالحكم بوجود مكة في زماننا ووجود جالينوس وغيره في ازمنة متقادمة ويشترط فيه استوآ طرفي ذلك الزمان
وواسطته في حصول العدد التواتري وانما ترك ذكر اشتراطه لكونه مستندا الى الحس لظهوره فانه لو انطبق اهل
العالم بالاخبار على ان العالم قديم او محدث او على اجتماع النقيضين ونحوهما لما افاد اخبارهم يقينا لانه عن امر
معقول لا عن محسوس والى الشرط الثاني اشار بقوله **وبكون الشيء ممكنا في نفسه وبامن النفس عن التواطؤ والنفر**

هو القاضي بوفور الشهادات لانه اذا حصل علم ان عدد الشهادات قد تم **وليس لنا ان نحصر عددها** اى
عدد الشهادات فى مبلغ معين كما حصره بعض اهل الظاهر فى عدد كحصره فى اربعين الذى به ينعقد الجمعة
فى بعض المذاهب او ثلثمائة وثلثة عشر عدد اهل بدر الى غير ذلك من تحكماتهم الباردة فان ذلك لا يتعلق بعدد
يوثر النقصان والزيادة فيه لحصول الجزم من كثرة المخبرين تارة ومن قلتهم اخرى مع ساير الشرايط والقراين
فرب يقين حصل من عدد قليل وللقراين مدخل فى هذه الاشياء كلها اى فى المتواترات والتجربيات والحدسيات
عند الجمهور **بحدس منها** اى من القراين **الا ان حدسنا** محكم بسببه ولذا جعل الثلثة من اصناف الحدسيات
على قاعدة الاشراق لاحتياج الكل الى الحدس وذكر من الاصناف اثنين دون الثالث وهو الحدسيات عند
الجمهور لظهور كونها من الحدسيات على قاعدة الاشراق دون الاولين **وحدسياتك ليست حجة على غيرك**
اى وحدسياتك على قاعدة الاشراق لتشمل الثلثة كما قال فى التلويحات ونفس التواترى والحدسى والتجربى ليست
حجة على غيرك **اذا لم يحصل له من الحدس ما حصل لك** وهو ظاهر وفيه تنبيه على انه لا يجوز استعمال هذه القضايا
فى القياس الذى يراد به افادة اليقين للغير او يقصد به الزام الخصم اما الاول فلما ذكر من جواز ان يكون ما حصل
للمستدل بها من اليقين غير حاصل لذلك الغير واذا لم يحصل له من مقدمات القياس يقين لم يحصل له النتيجة
نفسه ايضا واما الثانى فلانه لو حصل له منها اليقين كما حصل للمستدل ثم انكر ذلك على وجه المعاندة لم يكن
لنا سبيل الى الزامه لعدم الطريق الى كشف دعواه فهذه الستة التى جعلها ثلثة هى مواد الاقيسة البرهانية
على معنى ان كل قياس مركب منها يسمى برهانا كيف ما كان القياس من استثنائى او اقترانى حملى او شرطى
ولما فرغ من القضايا اليقينية شرع فى غير اليقينية وهى ايضا عند الجمهور ستة اقسام الاول الوهميات وهى قضايا
كاذبة يوجبها الوهم الانسانى فى غير المحسوسات سواء تعلقت بالمحسوسات كحكمنا بان وراء العالم فضاء لا يتناهى
ام لا كحكمنا بان كل موجود مشار اليه ويعرف كذبها ان الوهم يساعد العقل فى المقدمات المنتجة لنقيض حكمه
كما عرفته للعقل المنفرد بالميت بانه لا يتحرك ولا يضر ولا ينفع وكل ما كان كذلك لا يجوز الخوف منه والاحتراز
عنه فاذا وصل العقل والوهم من المقدمات الى النتيجة وهى ان الميت لا يجوز الخوف منه والاحتراز عنه
فارق العقل عن قبول ما حكم به فانكر النتيجة والى ما ذكرنا الاشارة بقوله **وكثيرا ما يحكم الوهم الانسانى فى شئ
ويكون كاذبا** وذلك اذا كان يحكم فى المعقولات الصرفة حكمها فى المحسوسات **كانكاره لنفسه وللعقل وللموجود
لا فى جهة** لان عنده ان كل موجود فى جهة ومشار اليه اشارة حسية لانه تابع للحس وهو لا يدرك الموجود الا كذلك
فيما يحكم به صحيحا ان شهد العقل بذلك الحكم بان جسمين لا يكونان فى مكان واحد فى زمان واحد **ويساعد
العقل فى مقدمات ما ينتج نقيضه** اى نقيض ذلك الشئ الذى حكم به **فاذا وصل الى النتيجة رجع**

عما سلمه على ما مر من المثال ومثال آخر اخص بهذا الموضع وهو انه يساعد العقل فى ان الانسان الكلى موجود
فى الذهن وانه ليس فى جهة فاذا وصل الى النتيجة وهى ان بعض الموجود لا فى الجهة انكرها **وكل وهمى يخالف
العقل** كالخوف من الميت مثلا **فهو باطل** لان ما خالف العقل يستحيل ان يكون عقليا لقوله **والعقل لا يوجب
ما يقتضى خلاف مقتضى آخر له** بخلاف الوهم فانه قد يوجب ذلك كما قررنا والثانى المشهورات وهى قضايا
يحكم العقل بها لعموم اعتراف الناس بها اما لمصلحة عامة او لرقة او حمية او لقوى او انفعالات من عادات
وشرايع وآداب كقولنا العدل حسن والظلم قبيح والفرق بينها وبين الاوليات هو انا اذا جردنا انفسنا
عن جميع الهيآت النظرية والعملية وقدرنا انا خلقنا الآن دفعة من غير ان شاهدنا احدا او مارسنا عملا
ثم عرض علينا هذه القضايا فانا لا نحكم بها بخلاف الاوليات وان الاولى نحو النفى والاثبات لا يجتمعان
قد يكون مشهورا اذ المعتبر فى شهرتها تطابق الآراء عليها لا مطابقتها لما عليه الامر نفسه فالمشهور قد يكون
اوليا اى فطريا وقد لا يكون فلهذا قال **والمشهورات ايضا قد لا يكون فطرية** وانما قال ايضا لتعلم ان الوهميات
ايضا قد لا يكون فطرية وامثلته واضحة وقد يكون فطرية كحكمه ان جسما واحدا فى زمان واحد لا يكون فى مكانين
وكون هذا الحكم عقليا لا ينافى كونه وهميا لانه قد يشاركه حكمه لكنه يكون جزئيا من حيث هو مدرك الوهم لانه لا يدرك
الا كذلك وكليا من حيث هو مدرك العقل **فمنه** اى من المشهور الذى هو غير فطرى **ما يتبين بالحجة كحكمنا بان
الجهل قبيح ومنها** اى من المشهورات **باطل** كقولهم انصر اخاك ظالما او مظلوما ان لم يأول بان نصرة الظالم كفه
عن الظلم والا كان حقا لا باطلا **وقد يكون الاولى مشهورا ايضا** من حيث عموم الاعتراف به لا من حيث كونه
حقا وان كان سبب الشهرة وعموم الاعتراف به ذلك كقولنا الضدان لا يجتمعان فانه اولى ومشهور باعتبارين
والثالث المقبولات وهى قضايا يوخذ عن شخص يعتقد فيه اما لامر سماوى او لمزيد عقل ودين كالماخوذات
من افاضل السلف واماثل الخلف وهو المراد من قوله **ومن القضايا ما قبل ايضا ممن يحسن به الظن**
والرابع المخيلات وهى قضايا يؤثر فى النفس حالة الورود عليها تاثيرا عجيبا من قبض او بسط صادقة او كاذبة
كقولك فى ترغيب شرب الخمر انها ياقوتة سيالة وفى تنفير تناول العسل انه مرة مقيئة فيرغب النفس فى الاول
وتتنفر عن الثانى واليه اشار بقوله **ومن القضايا ما يوثر لا تصديق** وفى اكثر النسخ ما لا يوثر تصديق **بل قبض
وبسط وسميت المخيلات كالحكم بان العسل مرة متهوعة** وانما لم يقل فى المقبولات وسميت بها لان قوله ومن
القضايا ما قبل يدل على اسمها اى مسمى عنده فى هذا الكتاب المشبهات وهى قضايا يحكم العقل بها لمشابهتها
للواجب قبوله او لغيره وليست هى بأعيانها وسنذكر اسباب الاشتباه فى المغالطات ان شاء الله العزيز وهو المراد بقوله

ومنها قضايا اى ومن القضايا قضايا مزورة مشبهة بامر لترويج بالتزوير وسنذكرها يعنى فى المغالطة وعند الجمهور
الخامس المسلمات وهى قضايا يوخذ من الخصم لتبنى عليها الكلام فى ابطال مذهبه حقة كانت او باطلة كتسليم الفقيه
كون القياس والاجماع وغيرهما من القواعد حجة والمهندس امتناع احاطة خطين مستقيمين بسطح والسادس
المظنونات وهى قضايا يحكم العقل بها اتباعا للظن والظن هو الحكم بالشئ مع الشعور بامكان نقيضه كقولك فلان
يطوف بالليل فهو سارق وكانه انما لم يذكرها لدخول المسلمات فى المقبولات باعتبار والمظنونات فى المشهورات
باعتبار اخر وفى لفظه فى المشهورات هاهنا تلويح الى ذلك فلا يستعمل فى البراهين الا اليقيني سوآء كان فطريا
او يبتنى على فطرى فى قياس صحيح واما غير اليقيني فالقياس المركب من الوهميات والمشبهات يسمى مغالطة
وسفسطة والغرض منه بعد الامتحان والتحرز عنه افحام الخصم وتغليطه ومن المشهورات والمسلمات جدلا والغرض
منه اقناع من هو قاصر عن درجة البرهان والزام الخصم او دفعه ومن المقبولات والمظنونات خطابة والغرض
منها ترغيب المستمع فيما ينفعه من تهذيب الاخلاق وامر المعاد وحثه على مواظبة العبادات والزيادة فى الصدقات
ومن المخيلات شعرا والغرض منه انفعال النفس بالترغيب والتنفير وترويجه الاصوات الطيبة والالحان الحسنة
فصل التمثيل وهو اثبات الحكم فى جزئى لثبوته فى جزئى اخر لمعنى مشترك بينهما كقولهم العالم مؤلف فيكون حادثا
قياسا على البيت غير مفيد لليقين وهو ما يدعى فيه شمول حكم كالحدوث لامرين كالعالم والبيت بناء على شمول
معنى واحد لهما وهو التاليف والفقهاء يسمونه قياسا والصورة التى الحكم فيها ثابت بالاتفاق كالبيت اصلا والاخر
كالعالم فرعا والمعنى المشترك علة جامعة محدودة اربعة الاصل والفرع والعلة والحكم ثم تقرر اصحاب الجدل هذا
النمط وهو شمول الحكم لامرين بناء على شمول معنى لهما بل علية المشترك بطرق تعين احدها وسمى الطرد والعكس عند
قدماء الجدليين والدوران عند متاخريهم وهو ان المعنى الشامل اى التاليف حيث عهد كما فى البيت ونحوه كان مقترنا
بهذا الحكم اى الحدوث وكذا بالعكس اى حيث انتفى المعنى الشامل انتفى الحدوث فهما متلازمان وجودا وعدما
فيقترنان فى محل النزاع وهم فى حيز الانقطاع عند مطالبة لمية عدم جواز انفكاكهما فى موضع لم يعهد هذا
المجمع ومع جواز انفكاكهما فى موضع التلازم بلازمها وجودا وعدما ولا اقترانهما فى محل النزاع وان تقرر على طريقة المتاخرين
وهو ان الحدوث دار مع التاليف وجودا وعدما بمعنى انه وجد فى بعض صور وجوده وعدم فى بعض صور عدمه
ودوران الشئ مع الشئ وجودا وعدما على ما ذكرنا من التفسير موجب لعلية المدار للدائر فالتاليف علة الحدوث
نقض بالجزء الاخير من العلة وساير الشرائط المساوية لها لدوران الحكم مع كل منها وجودا وعدما على ما ذكر من التفسير
مع ان شيئا منها ليس علة بالاتفاق والثانى وسمى السبر والتقسيم عند قدماء المناظرين والترديد الذى لا يكون

التمثيل

السبر والتقسيم

لم يعهد

من المناقضين عند متاخريهم وهو انهم يعددون صفات ما وقع فيه الحكم بالاتفاق الذى سموه الاصل او الشاهد
كقولهم علة حدوث البيت اما التاليف او الامكان او الجوهرية او الجسمية وهو ايضا ليس بشئ لانا لا نسلم انحصار العلة
فيما ذكروا مع كثرة اللوازم والاعراض لجواز وصف اخر هو مناط الحكم اى علته لان الترديد غير دائر بين النفى والاثبات
ولهذا قال ولا ينقطع عنهم احتمال وجود وصف غفلوا عنه هو مناط الحكم فرب حكم متعلق بشئ لا نطلع عليه
الا بعد حين ثم يثبتون ان ما ورآء ما نسب اليه من الحكم فى الاصل اى ما عدا التاليف افاده غير صالحة
لاقتضاء الحكم لتخلف الحكم عن كل واحد فى موضع اخر كما يقال علة حدوث البيت ليست الامكان والا كان صفات
البارى حادثة ولا الجوهرية ولا الجسمية والا لكان كل جوهر وجسم كذلك او ان الذى نسب اليه الحكم اى التاليف استقل
دون الاوصاف باقتضاء الحكم فى موضع آخر لوجود الحدوث مع التاليف فى ذلك الموضع دون الاوصاف المذكورة
فعلة الحدوث التاليف والطائل تحته اما الغاء ما سوى ما نسب اليه الحكم اى الغاء كل ما سواه عن درجة الاعتبار
لا يتمشى ولا يتم لان تمام سواه خصوصية محل الوفاق مع احتمال كونها شرطا للعلة المشترك او كونها علة للحكم وهذا هو
المراد من قوله لبقاء احتمال ان يكون اى الحكم فى الاصل لخصوصه اى لخصوص الاصل وتشخصه ونفسه المعنى
يجوز ان يتعدى اى من المعانى المشتركة بينهما او لمجموع الاوصاف اى او لبقاء احتمال ان يكون الحكم فى الاصل لمجموع الاوصاف
وهو ما حوط لاشتماله على العلة نقضا وعند النزول عن هذا وهو كون الحكم مضافا الى الخصوصية او المجموع اى بعد
تسليم ان الحكم غير مضاف الى الخصوصية والمجموع لا يلزم المطلوب وهو كونه مضافا الى ما عينوه فانه يجوز ان يكون اسمه
كل واحد من قولنا اثنان اثنان ومن قوله او ثلثة ثلثة ومن قوله وكل مرتبة من العدد وخبر كل له مدخل اثنان اثنان
او ثلثة ثلثة وكل مرتبة من العدد له مدخل لان كل مرتبة لها خواص ليست لغيرها فيجوز ان يكون الصالح لاقتضاء
الحكم هو اسمين اثنين او ثلثة ثلثة من تلك الاوصاف دون الاحاد واذا كان كذلك فلا بد لهم من حصر عقود الاعداد وابطال
دخولها فى العلية وذلك غير سهل وايضا يحتمل انقسام ما عينوه اى التاليف الى قسمين اثنين مثلا وعنصرى اى يلازم
اى الحكم وهو الحدوث الا احدهما وهو التاليف العنصرى ولا يوجد اى ذلك القسم الذى يلزمه الحكم فى محل النزاع
فلا يثبت الحكم فيه وهذا اقرب من الوجه الذى سبق من احتمال غفلتهم عن وصف هو المناط والفرق ان هناك
جواز اضافة الحكم الى وصف غير التاليف وهنا جواز اضافته الى هذا التاليف الخاص من حيث ان الخاص مغاير للعام
كان مثل الوجه السابق لكونه مضافا الى وصف غير التاليف المطلق ومن حيث انه مضاف الى التاليف وان كان
خاصا كان غير الوجه السابق فلهذا اقرب منه ودعوى استقلال الوصف الذى عينوه فى موضع اخر لا تنجيهم
لجواز ان يكون ذلك الوصف جزء احدى العلتين اللتين بهما يثبت مقتضى الحكم اى لذلك الموضع ايضا صفات اخرى
هى اجزآء العلة ان اقترن التاليف بها اقتضى الحكم وهو الحدوث وان انضم الى هذه انضمام اقتضاء فهو جزء غير مستقل بالاقتضاء

فكان للحدوث وهو حكم عام علتين مستقلتين متغايرتين جزء كل منهما التاليف لجواز اجتماع العلل الكثيرة على معلول
واحد بالنوع والتاليف يقول له ويجوز ان يكون لحكم واحد عام كالحرارة مثلا اسباب كثيرة كالحركة والشعاع
ومجاورة جسم حار كما سنذكره فيكون في ذلك الموضع معه اخرى اي مع التاليف وصف آخر مقتضي لكل
بالاجماع ذلك الحكم ويعود الكلام الى عد الاوصاف ان التزم بعدها في الموضع الثاني لاحتياجه الى السبر
والتقسيم في الموضع الثاني والغاء ما سوى التاليف عن درجة الاعتبار ورفعه من الفساد ما فيه وهم ينكرون جواز
تعليل الحكم العام في المواضع المتعددة بالعلل المتعددة ويتمون الحجة عليهم ثم يرجع حاصل حجتهم الى
التمثيل لانهم يقولون لو جاز ان يكون لحكم واحد عام علل متعددة لكانت المتحركية لها علة اخرى غير الحركة قياسا
على الحرارة المعللة بامور متعددة وليس فليس فيثبتون بالتمثيل ما يبتني عليه التمثيل وهو عدم جواز تعليل
الحكم العام بعلل متعددة وايضا اذا جاز ان يكون لحكم واحد عام علل لا يصح قاعدتهم ان العلة في الشاهد
اي الاصل علة في الغائب اي الفرع وكذا الشرط اي كذا لا يصح قاعدتهم ان الشرط في الشاهد شرط في الغائب
لجواز ان يكون لشيء عام او متخصص علل وشروط على سبيل البدل اما العام فقد تقدم مثاله واما المتخصص
فسياتي مثاله ان شاء الله العزيز ومن قواعدهم ايضا ان ما دل على امر في الشاهد دل على مثله في الغائب فيقال
ان كانت الدلالة لذاته على الحكم العام فنسبتها الى ما في الشاهد والغائب سواء فلا حاجة الى التمثيل
وان كان لخصوص الشاهد مدخل في الدلالة او اثبات الدلالة فالكلام في اعتبار الخصوص ما سلف
وهو انه لا يلزم من ثبوت الحكم في الاصل حينئذ ثبوته في الفرع لجواز كون خصوصية الاصل شرطا للعلة المشترك او
خصوصية الفرع مانعة عن علية المشترك ثم قلنا انه ليس كل ما لا بد له من برهان فصل وهو في اقسام البرهان الى
برهان لم وبرهان ان الحد الاوسط قد يكون علة لنسبة الطرفين ذهنا وعينا اي علة لتصديق العقل بانتساب
الاكبر الى الاصغر نفيا او اثباتا في الذهن وللوجود اي لثبوت الاكبر للاصغر او سلبه عنه وهو الخارج المعبر عنه
بنفس الامر كقولنا هذا الخشب مسته النار وكل ما مسته النار فهو محترق فهذا الخشب محترق فمماس
النار علة لثبوت الاحتراق للخشب في الذهن والعين والبرهان الذي فيه ذلك اي ذلك الاوسط يسمى برهان
لم لاعطائه اللمية بالوجهين فان اللمية هي العلة ولا يشترط في برهان اللم كون الاوسط علة للاكبر نفسه بل علة
لوجوده في الاصغر وان كان معلولا كقولنا كل انسان حيوان وكل حيوان جسم فالحيوان ليس علة لوجود الجسم
في الخارج لانه معلول وجوده بل لوجوده وثبوته للانسان وقد يكون اي الاوسط علة لنسبة الطرفين في الذهن
فقط اي يكون العلة للتصديق فحسب لا له وللوجود ويسمى برهان الان لاقتصار دلالته على انية الحكم
اي على ثبوته دون لميته في نفسه وقد يكون هذا الاوسط اي الدال على انية الحكم دون لميته معلول النسبة اي نسبة
الاكبر الى الاصغر في الاعيان الا انه اظهر عندنا اي الا ان الاوسط يكون اظهر عندنا اي من النسبة فلهذا الجوز

بعض

لا انه يستدل به عليها لا بها عليه كقولك هذا الخشب محترق وكل محترق مسته النار فهذا الخشب مسته النار
فالاحتراق الذي هو الاوسط معلول النسبة التي هي مماسة النار للخشب وقد لا يكون هذا الاوسط معلول النسبة
ولا علتها كما اذا كان الاوسط والاكبر متلازمين ومعلولي علة واحدة كقولنا كل انسان ضاحك وكل ضاحك
كاتب فصل في بيان المطالب ولان العلم منقسم الى التصور والتصديق فالمطلب اما ان يتوجه نحو اكتساب
التصور وهو اثنان ما واي او التصديق وهو ايضا اثنان لم وهل ومطلب ما يطلب اما شرح الاسم كقولنا
ما العنقاء وجواب بتفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا وهو اما حد بحسب الاسم او رسم بحسبه او ماهية المسمى بعد
معرفة وجوده كقولنا ما الحركة ويكون الجواب باصناف المقول في جواب ما هو ويقع الحدود الحقيقية في الجواب
وربما اقيمت الرسوم مقامها توسعا او اضطرارا وطلب مفهوم الشيء يشملهما فلهذا قال والمطالب منها مطلب
ما ويطلب بها مفهوم الشيء ثم لانه يجوز وجود الشيء في ذاته مع الجهل بوجوده كالمثلث المتساوي الاضلاع
عند من لم يعرف الشكل الاول من كتاب الاصول فاذا سال بما عن مفهوم الاسم الدال عليه فقال ما المثلث
المتساوي الاضلاع كان الجواب وهو سطح يحيط به ثلثة خطوط متساوية حدا بحسب الاسم واذا عرف وجوده
يصير ذلك الجواب بعينه حدا بحسب الحقيقة فالجواب الواحد يكون حدا بحسب الاسم والحقيقة بالنسبة الى
شخصين او الى شخص في وقتين وهل اما بسيط يطلب وجود الشيء او لا وجوده كقولنا هل الحركة موجودة ام لا
ويتخلل في الترتيب الطبيعي بين مطلبي ما لان السوال عن وجود الشيء يكون بعد معرفة مفهومه لان ما لا يفهم
لا يسال عن وجوده وعدمه ولجواز العلم بمدلول اللفظ مع الشك في وجود مدلوله جاز هذا السوال واما السوال
عن ماهيته يكون بعد معرفة وجوده لان طالب ماهية الحركة انما يطلب حقيقة امر موجود فيستدعي علمه
بوجوده ويكون هل البسيط واما مركب يطلب وجود شيء لشيء كقولنا هل الحركة دائمة ام لا وقوله ويطلب به
اضطرارا في بعض ما قرن به يشملهما لان ما قرن به ان كان الموجود فهو البسيط والا فهو المركب لان الموجود
محمول في هل البسيط ورابطة في المركب كما يقال هل الحركة موجودة بحال الدوام ام لا وجوابه باحدهما اي
باحد طرفي النقيض وهو انها موجودة ام لا في البسيط ودائمة او لا في المركب واي ويطلب به التمييز اي
تمييز الشيء عما شاركه في الجنس او في الوجود تمييزا ذاتيا او عرضيا كقولنا اي حيوان هو فيجاب بانه ناطق او
ضاحك ولم ويطلب به علة التصديق اي الحد الاوسط المقتضي للجزم بصدق النتيجة كقولنا لم كان العالم
حادثا فيقال انه متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث وقد يطلب علة الشيء في الاعيان كقولنا لم كان
المغناطيس يجذب الحديد فهذه هي اصول المطالب العلمية وانما سماها اصولا لانه لا يقوم غيرها مقامها
ولرجوع غيرها اليها ولاحتياج الحد والبرهان اليها دون غيرها ولهذا يسمى ايضا بامهات المطالب ولان

فصل في بيان المطالب

وهل

من الاعرف مفهوم اللفظ كما لا يسال عن وجوده مطلقا كونكلا يسال عن وجوده بصفة كذا والا عن العلة في اتصافه بالصفة
او في وجوده في الخارج او في اتصافه بصفة كذا فيلزم تقدم مطلب ما بحسب الاسم على جميع المطالب وهو واضح ومن
فروعها اي فروع اصول المطالب وهي ما يستغني بغيرها عنها كيف الشي وما يقال في جوابه كيفية شرا ان
الشي اسود او ابيض وكم وما يقال في جوابه يسمى كمية كانت متصلة وهي التي الاجزا به عند التجزية حد مشترك كالمقادير
او منفصلة وهي ما لا يكون كذلك كالاعداد واين الشي ويطلب به نسبة الشي الى مكانه ومتى ويطلب به نسبة
الشي الى زمانه وقد يغني عنهما اي عن اين ومتى اي اذا قرن بما يطلب كما يقال في اي مكان هو او في اي زمان
هو بمعنى انه يغني عن اين ومتى وما هذا غيرهما نحو على اي كيفية هو او على كمية هو والمشهور ان هل المركب يقوم
مقامها جميعا فانه اذا قيل كيف لون زيد وكم طوله واين مكانه ومتى زمان وجوده فيقوم مقام هل لونه
ابيض ام لا وهل طوله اربعة اذرع ام لا وهل هو في البيت ام لا وهل وجد في الزمان الفلاني ام لا ومن المطالب
من الشي ويطلب به خصوص ما عرف انه عاقل لذاته لا خصاص من باو لي العقل ويجاب بانه زيد ونحوه وكلها
مطالب جزئية نيزلة عن ان تعد في الامهات لانها تطلب علوما جزئية بالقياس الى المطالب المذكورة ولا تعمم
فايدتها فان ما لا كيفية له لا يسال عنه بكيف وكذا اخواتها المقالة الثالثة في المغالطات وبعض
الحكومات من احد اشراقه ومن بعض احرف المشائين وفيه فصول الفصل الاول في المغالطات
اقول قبل الشروع فيه ان صاحب الكتاب لم يورد في هذا الباب انواع الغلط بالتفصيل ولا اسبابها على ما هو
القانون الصناعي بل اقتصر على ايراد بعضها وذكر امثلة جنونة لها وانا اقدم ذكر اسبابه فان في ضمنه
بحث ذكر انواعه فنقول كل قياس ينتج ما يناقض وضعا ما فهو تبكيت فان كان حقا او مشهورا كان برهانيا او
جدليا والا فسفسطي يشبه البرهان او مشاغبي يشبه الجدل ولا بد فيهما من ترويج نقيضه مشابهه اما في مادة
بان يشبه الحق او المشهور ولا يكون شيا منهما او في صورة بان يشبه ضربا منتجا ولا يكون اياه فالمغالطة قياس
تفسد صورته او مادته او هما جميعا والاتي به غالط في نفسه مغالط لغيره ولولا القصور وهو عدم التمييز بين ما
هو هو وبين ما هو غيره لما تم للمغالط صناعة فهي صناعة كاذبة ينتفع بالعرض بان صاحبها لا يغلط ولا يغالط
ويقدر على ان يغالط وان يمتحن بها او يعاند ومواد ها المشبهات لفظا او معنى ومن المشبهات معنى الوهميات
وهي ما يحكم به بديهة الوهم في المعقولات الصرفة حكمها في المحسوسات على ما مر ولهذه الصناعة اجزاء ذاتية
صناعية وخارجة والاولى ما يتعلق بالتبكيت المغالطي وعلى هذا نقول ان اسباب الغلط على كثرتها ترجع
الى امر واحد كما قلنا وهو عدم التمييز بين الشي وبين ما يشبهه ثم انها ينقسم الى ما يتعلق بالالفاظ والى ما يتعلق
بالمعاني والاول الى ما يتعلق بالالفاظ لا من حيث تركيبها والى ما يتعلق بها من حيث تركيبها والاول لا يخلو اما
ان يتعلق بالالفاظ انفسها وهو ان يكون مختلفة الدلالة فيقع الاشتباه بين ما هو المراد وبين غيره ويدخل فيه

الاشتراك والتشابه والمجاز والاستعارة وما يجري مجراها ويسمى جميعا بالاشتراك اللفظي واما ان يتعلق باحوال الالفاظ
وهي اما احوال ذاتية داخلة في صيغ الالفاظ قبل تحصلها كالاشتباه في لفظ المختار بسبب التصريف اذا كان بمعنى
الفاعل او بمعنى المفعول واما احوال عارضة لها بعد تحصلها كالاشتباه بسبب الاعجام والاعراب والمتعلقة
بالتركيب ينقسم الى ما يتعلق الاشتباه فيه بنفس التركيب كما يقال كل ما يتصوره العاقل فهو كما يتصوره فان لفظة
هو يعود تارة الى المعقول واخرى الى العاقل والى ما يتعلق بوجوده وعدمه وهذا الاخير ينقسم الى ما يكون التركيب
فيه موجودا فيظن معدوما ويسمى تفصيل المركب والى عكسه ويسمى تركيب المفصل واما المتعلقة بالمعاني فلا بد وان
يتعلق بالتاليف من المعاني اذ الافراد لا يتصور فيها غلط لو لم يقع في الفاظها نحو ما ولا يخلو من ان يتعلق بالتاليف
يقع بين القضايا او بتاليف يقع في قضية واحدة والواقع من القضايا اما قياسي او غير قياسي والمتعلقة بالتاليف
القياسي اما ان يقع في القياس نفسه لا بالقياس الى نتيجته او يقع فيه بالقياس الى نتيجته والواقعة في نفس القياس
اما ان يتعلق بمادته او يتعلق بصورته اما المادة فكما يكون مثلا بحيث اذا رتبت المعاني فيه على وجه يكون صادقا
لم يكن قياسا واذا رتبت على وجه يكون قياسا لم يكن صادقا كقولنا كل انسان ناطق من حيث هو ناطق ولا شي من
الناطق من حيث هو ناطق بحيوان ان ادعي اثبات قيد من حيث هو ناطق فيهما يكذب الصغرى ومع حذفه عنهما يكذب
الكبرى وان حذف من الصغرى واثبت في الكبرى ليصدقا اختلت صورة القياس لعدم اشتراك الاوسط وشبهه قوله
ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم ولو اسمعهم لتولوا لان الاسماع الذي هو تالي الصغرى غير الذي هو مقدم الكبرى
بمعنى ويغتر به الباقي لا يخفى بعد الاطلاع على المثال واما الصورية فكما يكون مثلا على ضرب غير منتج وجميع ذلك يسمى
سو التاليف باعتبار البرهان وسو التبكيت باعتبار غير البرهان واما الواقعة في القياس بالقياس الى نتيجته
فينقسم الى ما لا يكون النتيجة مغايرة لاجزاء القياس فلا يحصل من القياس علم زائد على ما في المقدمات ويسمى
مصادرة على المطلوب والى ما يكون مغايرة لكنها لا يكون ما هي المطلوبة من ذلك القياس ويسمى وضع ما ليس بعلة
علة كمن احتج على امتناع كون الفلك بيضا بانه لو كان بيضا وتحرك على قطر الاقصر لزم الخلا وهو محال اذ المحال ما
لزم من كونه بيضا بل منه مع حركته على الاقصر اذ لو تحرك على الاطول لما لزم ذلك واما الواقعة في قضايا ليست بقياس
فيسمى جمع المسايل في مسئلة كما يقال زيد وحده كاتب فانه قضيتان الافادة انه عمرو ليس بكاتب واما المتعلقة بالقضية
الواحدة فاما ان يقع فيما يتعلق بجزئي القضية جميعا وذلك يكون بوقوع احدهما في مكان الاخر ويسمى ايهام العكس
واما ان يقع فيما يتعلق بجزء واحد منها الى ما يورد فيه بدل الجزء غيره مما يشبهه كالعوارض او المعروضات مثلا
وينقسم

وسمي ايضا ما بالعرض مكان ما بالذات كمن راى الانسان انه يلزمه التوهم والتكلف فظن ان كل متوهم متكلف وكمن راى
انسانا ابيض يكتب فظن ان كل كاتب يكون كذلك فاخذ المتوهم والابيض بدل الانسان والى ما يورد فى نفس
الجزء نفسه ولكن لا على الوجه الذى ينبغي كما لو يوخذ معه ما ليس منه نحو زيد الكاتب انسان او لا يوخذ معه ما
هو منه من الشروط والقيود كمن يأخذ غير الموجود كانيا غير موجود مطلقا ويسمى سوء اعتبار الحمل فقد حصل
من الجميع ثلثة عشر نوعا منها ستة لفظية متعلق ثلثة منها بالبسائط وهي الاشتراك فى جوهر اللفظ وفى احواله
الذاتية وفى احواله العرضية وثلثة منها بالتركيب وهي التى فى نفس التركيب وتفصيل المركب وتركيب المفصل
وسبعة معنوية اربعة منها باعتبار القضايا المركبة وهي سوء التاليف والمصادرة على المطلوب ووضع
ما ليس بعلة علة وجمع المسائل فى مسئلة واحدة وثلثة باعتبار القضية الواحدة وهي ايهام العكس واخذ ما بالعرض
مكان ما بالذات وسوء اعتبار الحمل فهذه هي الاجزاء الصناعية لصناعة المغالطة واما الخارجيات مما تقتضي
المغالطة بالعرض كالتشنيع على المخاطب وسوق كلامه الى الكذب بزيادة او تاويل وايراد ما يحيره او تحسينه
من اغلاق العبارة او المبالغة فى ان المعنى دقيق او السفاهة او ما يمنعه من الفهم كالتخليط بالحشو والهذيان
والتكرار وغير ذلك مما اشتمل عليه كتاب الشفاء وغيره من المطولات وانما لم يتعرض المصنف للخارجيات لانه لا
يتعاطاها الا من ليس له قدم راسخ فى العلم ولا معرفة بالقوانين للمغالطة المختصة بالاقيسة وكان فى طبعه
ميل الى الايذاء او غلب عليه حب الرياسة والغلبة والاستعلاء الا انى لم ار اهمال التنبيه عليها لكونه اكثر
استعمالا فى زماننا هذا اذ الاكثرون لعدم معرفتهم القوانين ومحبتهم الغلبة وعدم الاعتراف بالحق يعدلون الى
امور خارجة عن القياس يقصدون بها ايذاء الخصم والاستعلاء عليه وايهام العوام المستمعة انهم قهروه واسكتوه
واذا تكلمت على القوانين المغالطية المنحصرة فى الاقسام الثلثة عشر فلنرجع الى تتبع الفاظ الكتاب ولننسب كل
مغالطة ذكرها الى قسم منها مع تمثيل ما لم يذكر له مثالا لكن يجب ان تعلم اصطلاحه فى المغالطات من انها اما بسبب
الصورة او المادة او بسببهما وهو غير الاصطلاح المذكور فى التقسيم الحاصر فانه كثيرا ما يذكر فى اقسام احد هذه الثلثة
ما هو من اقسام غيره بحسب ذلك الاصطلاح وانما ذكرت ذلك لئلا ينسب ما يرد منه الى الغفلة فان الرجل اعظم
من ان يخفى عليه امثال هذا فنقول انه قد يقع الغلط فى القياس بسبب ترتيبه اى صورته وهو ان لا يكون على
هيئة منتجة على ما ذكرنا لكون الكبرى جزئية فى الاول والثانى او الصغرى سالبة فى الاول والثالث وقد عرفت انه
من الاغلاط المعنوية ويسمى سوء التاليف او التكثير باعتبار البرهان وغيره وما يتعلق بذلك اى الغلط الواقع بسبب
الترتيب ان لا ينقل الحد الاوسط بكليته الى المقدمة الثانية كما يقال الانسان له شعر وكل شعر ينبت ينتج
الانسان ينبت فان الحد الاوسط الذى هو محمول الصغرى له شعر ولم يجعل بتمامه موضوع الكبرى وهو من باب

سوء التاليف او لا يكون اى الاوسط متشابها بهما فيهما اى فى المقدمتين الاولى والثانية اعنى الصغرى والكبرى بسبب اختلافه
فيهما معنى كاختلافه بالقوة والفعل مثلا نحو قولهم الساكت متكلم والمتكلم ليس بساكت ينتج ان الساكت ليس بساكت وذلك
لاختلاف فى الترتيب من حيث المعنى لا بسبب لفظ يشك انه من الموضوع او المحمول على ما ظن كقولهم الانسان وحده
ضحاك وكل ضحاك حيوان ينتج ان الانسان وحده حيوان لان النتيجة انما تكذب اذا كان الاوسط فيهما متشابها بان يكون وحده
جزء الموضوع حينئذ واستلزامه كذبها لا غير متشابه به وهو ان يكون جزء المحمول لصدق النتيجة وان لم يتكرر
الوسط وكذا لو جعل وحده جزءا من المحمول بعد هو وحده ضحاك وكل ما هو وحده ضحاك فهو حيوان لينتج النتيجة الانسان
حيوان وهي صادقة فاذن ليس الغلط فى هذا المثال عدم تشابه الوسط لنصحح مثالا له بل الخلط فيه سوء اعتبار
الحمل ويمكن ان يجاب عن هذا المثال بوجه آخر وهو ان الصغرى مركبة من موجبة وسالبة بسبب انضمام الوحدة الى الانسان
فالموجبة الانسان ضحاك وهي تنتج مع الكبرى نتيجة صادقة والسالبة لا شيء من غير الانسان بضحاك وهي لا تنتج مع الكبرى
شيئا اذ شرط صغرى الاول الايجاب واذا كانت الصغرى قضيتين واخذت واحدة وقع الغلط ضرورة لتوهم
انه ينتج الانسان وحده حيوان وهو كاذب واعلم ان هذا الغلط باعتبار الحدود سوء اعتبار الحمل وباعتبار
المقدمة جمع المسائل فى مسئلة وباعتبار القياس وضع ما ليس بعلة علة كما عرفته فانه وهو او لا يكون اى الاوسط مقولا
على الكل يعنى فى الكبرى ان شرطها الكلية فى الشكل الاول كقولك كل انسان حيوان والحيوان عام ينتج ان كل انسان
عام وهو خبط قد نشأ من اهمال المقدمة الثانية اى من اهمال شرطها وهو الكلية ولهذا عقبه بقوله ولكون
الحيوان فى المقدمة الثانية غير مقول على الكل اذ ليس كل حيوان عاما بل هو اى الحيوان المحمول عليه العام مختص بالحقيقة
الذهنية فلا يتعدى اى الحكم من الكبرى الى الاصغر لعدم تكرر الاوسط لان محمول الصغرى الحيوان بحسب وموضوع
الكبرى الحيوان العام الذى هو كلي واصل يصدق عليه ما لا يتعدى الى المخصوصات على ما نص عليه الشيخ فى الشفاء
والسر فيه انه ليس معنى قولنا الحيوان عام ما صدق عليه الحيوان من الافراد الشخصية بل ما صدق عليه وان لم
يكن منها كالحيوان الذى هو جنس كالطبيعة وان العام يصدق على واحد من جزئياته فيصدق ان بعض الحيوان
جنس من غير لزوم ان النوع او الشخص جنس على ما ظن من انه لو كان قولنا الحيوان جنس مهملة كما فى الاشارات
لزم ذلك وعلى هذا يجوز ان يكون مراده من اهمال المقدمة الثانية كونها مهملة على ما ذهب اليه فى المطولات ثم الحق ان
هذا الغلط باعتبار موضوع الكبرى لكون الالف واللام تقع تارة موقع كل وتارة تدل على الطبيعة الاصلية
هو من باب الغلط بسبب فى جوهر اللفظ ان نظرنا الى اللفظ المشترك وبسبب فى احواله العرضية ان نظرنا الى ما
يدخل عليه الالف واللام ويحصل دونه وباعتبار الكبرى نفسها من باب سوء اعتبار الحمل وباعتبار المقدمتين
من باب سوء التاليف المتعلق بالمادة لا بالصورة اذ يحتمل لو رتب على وجه يكون قياسا كذبت الكبرى وان رتب

على وجه تصدق الكبرى لم يكن قياسا على ما تقدم او المؤن اصل الطرفين اي الاصغر والاكبر في النتيجة على ما ذكر في الهامش
اما الاصغر فكما يقال الفلك المحدد للجهات جسم لا جهة وراءه وكل جسم لا جهة وراءه فلا يخرق فينتج منه ان الفلك لا يخرق فان
موضوع الصغرى وهو الفلك المحدد ليس موضوع النتيجة وهو الفلك مطلقا واما الاكبر فكما يقال زيد كامل النظر في العلوم
البرهانية وكل كامل النظر في العلوم البرهانية فهو حكيم فزيد هو الحكيم فان المنكر غير المعرف المقتضي للحصر وهذا
الغلط باعتبار الحدود سواء اعتبر الحمل وباعتبار القياس وضع ما ليس بعلة علة فاذا حفظت ما مضى اي من شرائط
الاشكال امنت من الغلط في هذه الاشياء اذ الغلط في كلها لاغفال الشرائط علما لا الخفي وقد يقع الغلط بسبب
المادة كالمصادرة على المطلوب الاول وهو ان يكون النتيجة بعينها موردة في القياس معرفة في اللفظ
كقولك كل انسان بشر وكل بشر ضحاك ينتج ان الانسان ضحاك فالكبرى والمطلوب شيء واحد من جهة المعنى ولو قلت كل
ضاحك انسان وكل انسان بشر كان الصغرى والمطلوب وهو كل ضاحك بشر واحدا لكن يجب ان يعلم ان الخلل في المصادرة
على المطلوب الاول ليس من جهة مادة القياس ولا من جهة صورته فان المادة صادقة والصورة صحيحة بل الخلل
فيه ان القول اللازم من القياس ليس قولا اخر غير المقدمات مع ان الواجب كونه كذلك على ما عرف في حد القياس
او كما يكون المقدمة اخفى من النتيجة كما يقال شيء كذا جزء الجوهر وكل ما هو جزء الجوهر جوهر فشيء كذا جوهر
لان جزء الجوهر انما يكون جوهرا اذا كان الجوهر محمولا على الشيء حملا ذاتيا كحمله على الجسم مثلا لا عرضيا كحمله على الابيض
مثلا فانه لا يصح ان البياض جزء الابيض الذي هو جوهر مع انه ليس بجوهر فاذن قولنا كل ما هو جزء الجوهر جوهر
اخفى من قولنا شيء كذا جوهر وهذا ليس من باب الاغلاط المادية بل من باب وضع ما ليس بعلة علة لان الاخفى وان
كان علة في نفس الامر لكنه لا يكون علة في التصديق والعلة القياسية يجب ان يكون علة للتصديق الذي في النتيجة فان كان
مع ذلك علة في نفس الامر كانت لمية والا كانت انية او مثلها اي مثل النتيجة في الظهور والخفاء كقولك العالم متغير
وكل متغير حادث فالعالم حادث تساوي النتيجة والكبرى في الظهور والخفاء بسبب النتيجة بها اي المقدمة اولى من
بيانها بالنتيجة وفي جعله هذا وما قبله من المغالطات نظر لانها مغلطات غاية ما في الباب ان القياس لو اشتمل
على مقدمة كذلك لا تتم الا انه يغلط ولهذا الاعتذار يحتسب من الاقسام الثلاثة عشر المذكورة المنقسم كلها الى ما يورد
على وجه الغلط والى ما يورد على وجه المغالطة اما عنادا او امتحانا او يكون المقدمة كاذبة يغلط فيها
لاشتباه اللفظ لان الذهن السليم لا يصدق الكاذب الا اذا كان مشابها بالصادق بوجه ما واشتباه اللفظ اما
من اداة اي من جهة الاداة كاشتباه مهملها كما في كل ما يعلمه الحكيم فهو كما يعلمه فان لفظة هو يجوز عودها الى ما
يعلمه الحكيم فيصح الكلام والى الحكيم فيكذب للزوم كونه حجرا مثلا لانه يعلمه مع انه ليس مثل ما يعلمه او اسم تام اي او
لاشتباه اللفظ من جهة اسم تام مجازي او مستعار او غيرهما كقولنا بعض المنقوش فرس وكل فرس حيوان ينتج ان
بعض المنقوش حيوان والسبب فيه اشتباه الفرس المجازي الذي هو محمول الصغرى بالحقيقي الذي هو موضوع الكبرى

او تركيب كقولنا هذا غلام حسن بالسكون لاحتمال ان يكون الحسن مضافا اليه للغلام او صفة له او تصريف يحتمل الوجوه اي او
لاشتباه اللفظ من جهة تصريف يحتمل الوجوه كالمختار لاحتمال كونه مصرفا عن المختير بكسر الياء فيكون فاعلا او عن المختير بفتحها
فيكون مفعولا فهذا اثار او تصريف يحتمل الوجوه لا يختص به بل يتعلق بالثلاثة المتقدمة عليها اعني اشتباه الاداة والاسم
والتركيب ايضا لان كلا اشتباه يحتمل الوجوه ولا يخفى عليك انه ليس شيء منها من الاغلاط المادية بل الاول من باب
الاشتراك بحسب التركيب والثاني من باب الاشتراك اللفظي والثالث من باب الغلط بسبب في احوال اللفظ العرضية باعتبار
ومن باب الغلط بسبب في نفس التاليف باعتبار والرابع من باب الاشتراك في الاحوال الذاتية للفظ وقد يقع الغلط بسبب
تقدم السلوب اي على الروابط وتاخرها اي عنها وتكثرها اي وبسبب تكثر السلوب لما عرفت من اختلاف المعنى عند
تكثرها فان افرادها سلب وازواجها اثبات لان سلب السلب ايجاب وكذا الجهات اي يقع الغلط بسببها ايضا لتقدم
السلوب وتاخرها عنها كما يظن ان قولنا ليس بالضرورة وبالضرورة ليس سواء وهو خطأ فان الاول يصدق
على الممكن كقولنا ليس بالضرورة كل انسان كاتبا مثلا دون الثاني لكذب قولنا بالضرورة ليس كل انسان كاتبا فاخذ سوالب
الجهات كسالبة الضرورة مثلا مكان السوالب الموصوفة بالجهات كالسالبة الضرورية خطأ لتغايرهما لفظا ومعنى وكذا
سالبة الوجود غير السالبة الوجودية وقس عليها سائر الجهات وليس قولنا لا يلزم ان يكون اي الذي هو الممكن العام او
الخاص كقولنا يلزم ان لا يكون اي الذي هو الممتنع وما ليس بممكن اي بالامكان الخاص قد يكون ضروري الوجود
او العدم لصدقه على كل واحد من الواجب والممتنع بخلاف ما هو ممكن ان لا يكون اي بالامكان الخاص فانه بعينه
ممكن الكون الا ان يعني بالامكان ما ليس بممتنع وهو العام فانه لا ينقلب موجبة الى سالبة وسالبة الى موجبة
وقد عرف هذا من قبل فلا حاجة الى الاعادة واذا جعلت السلوب على ما قلنا اجزاء اي للمحمول او الموضوع او استعمل الزائد
اي على سلب واحد وعدلت الى اللفظ الايجابي بحسب طاقتك لئلا تكثر السلوب والتراكيب اللفظية امنت من
هذا الغلط وفي اكثر النسخ من هذا اي من الغلط الواقع بسبب السلوب اذ الابلغ في التغلط عنها ولهذا قال والسلوب
مغلطة جدا اي والحال ان السلوب مغلطة في الغاية وقد يقع اي الغلط بسبب السور كما يوخذ البعض السوري
كقولنا بعض الزنجي ابيض والمراد بعض اشخاصه مكان البعض الذي هو الجزء الحقيقي كقولنا بعض الزنجي
ليس باسود والمراد بعض ابعاضه كاسنانه مثلا واحترز بالجزء الحقيقي عن المجازي كالحيوان المحمول على الانسان
فانه اذا قيل انه جزء منه فذلك على طريق المجاز لما عرفت ان الجزء لا يكون محمولا من حيث هو جزء وكما يوخذ كل واحد اي
الكل بمعنى كل واحد واحد كقولك كل واحد من الناس يشبعه رغيف خبز والجمع اي الكل بمعنى الجميع وهو الكل المجموعي كقولنا
كل الناس اي جميعهم يشبعه رغيف خبز كل اي كل واحد منهما مكان الآخر وهذا وما قبله من باب سوء اعتبار الحمل باعتبار ومن
باب الغلط في جوهر اللفظ باعتبار الاشتراك لفظة كل وبعض بين المعاني المذكورة وقد يقع اي الغلط بسبب ايهام العكس
كمن حكم ان كل لون سواد بناء على ان كل سواد لون وقد تقدم انه من الاغلاط المعنوية او بسبب تركيب المفصل

وهو الذي يصدق منفصلا لا مركبا كقولك زيد طبيب وجيد اي ذو نفس جوهرية وصاحب اخلاق فاضلة فيظن انه طبيب
جيد اي في الطب او بالعكس مركب وهو الذي يصدق مركبا لا منفصلا كقولك الخمسة زوج وفرد اي مركبة منهما
وذلك اذا اردت بالواو جمع الاجزاء ويصدق فيتوهم انك اردت جمع الصفات فتقول انها زوج وانها فرد ويكذب وقد عرف
انهما من الاغلاط اللفظية المتعلقة بوجود التركيب وعدمه او بسبب ما يظن ان احد المتلازمين بعينه هو
لا الآخر وان احدهما علة الآخر واعلم ان من المتلازمات ما ليس بينهما الا الصحبة كاستعداد الضحك والكتابة
في الانسان بلوازمه ان شيئا منهما ليس علة للآخر ولا عينه وهذه المغالطة اي ظن المتلازمين علة للآخر كثيرا ما يقع
لمن لم يتوسع في العلوم فاخذ صاحب الشيء وهو الملازم مكان ما به الشيء وهو العلة وقد بني على هذا اي على اخذ ما مع الشيء
مكان ما به الشيء كثير من الدور الفاسد كما يقال ان لم يكن الابن دون البنوة والبنوة دون
الابوة فيتوقف كل واحد منهما على الآخر فيكون دورا وهو فاسد فانهما يكونان معا الا ان التوقف هو توقف المعية
لا استحالة ان يوجد احدهما الا بالآخر فانه ممتنع على ما قال والتوقف الممتنع انما يكون اذا كان كل واحد منهما بالآخر [غرضًا]
فيلزم منه تقدم كل واحد منهما على نفسه وعلى المتقدم عليه وهو ظاهر غني عن التفسير وقد اورد عليه ان التقدم
ان اريد به التقدم بالزمان فممنوع لان وجود المعلول مع وجود العلة بالزمان وان اريد به التقدم بالذات فيستفسر
عن معنى ذلك التقدم ونحن لا نفهم منه الا كون الشيء علة الآخر فيصير المعنى ان تقدم كل من الشيئين على الآخر كون كل واحد
منهما علة للآخر وذلك هو الذي ادعيتم استحالته فيكون الدليل اعادة الدعوى بعبارة اخرى وان اريد بالتقدم معنى
ثالث فيجب اظهاره ليتضح الكلام بحسبه والجواب ان تصور هذا التقدم بديهي لا يفتقر الى بيان فان كل احد من العقلاء
يتصور تقدم حركة اليد على حركة الخاتم وان كانا معا بالزمان فان كان المراد بذلك التقدم هو العلية فيكفي في تقرير ذلك ان
يقال لو كان وجود كل منهما بالآخر لافتقر كل واحد منهما الى نفسه والى الآخر لان المفتقر الى المفتقر الى الشيء مفتقر الى
ذلك الشيء وبطلان ذلك ظاهر ولا حاجة الى ذكر لفظة التقدم وما ظن بعض اهل العلم انه لا يتصور ان يكون
شأن كل واحد منهما مع الآخر بالضرورة فيعترض عليه بالمتضايفين فانه لا يتصور وجود كل واحد منهما الا مع
الآخر بالضرورة ووجهه ان كل واحد منهما ان يستغني عن الآخر فيصح وجوده دونه وان كان لكل واحد منهما
مدخل في وجود الآخر فيتوقف كل واحد منهما على الآخر وان كان لاحدهما مدخل في الآخر فيتقدم عليه فلا معية [وجود]
اي ضرورية اما على الاول فلامكان وجود كل منهما بدون الآخر فلا يتصف من اكيا بين واما على الثاني فلتوقف كل منهما
على الآخر واستلزامه تقدم كل واحد منهما على الآخر واما على الثالث فلتقدم احدهما وهذا اي نفي المعية اذ امتنع
وحل الا نسلم انه لا معية على التقدير الثاني ان يتوقف كل منهما على الآخر لانا نعني المعية ان الشيئين اذا كان لهما علة
خارجة يجوز ان يقوم كل واحد منهما مع الآخر ضرورة كلبنتين متحاذيتين قد يقع مثلا ان يقوم كل واحدة مع الاخرى ضرورة ولا يقوم
احدهما الا مع قيام الاخرى لا لتقدم على قيامه الحجة عليه ثم انه اي ان هذا الدليل بعينه متوجه في المتضايفين في
وجودهما العيني وفي وجوب تعقلهما معا اتفاقا والمراد ان الدليل منقوض بالمتضايفين لكونهما معا في العين والذهن

ومن يستثني هذا القائل المتضايفين عن القاعدة بان يقول لا يتصور ان يكون شأن كل واحد منهما مع الآخر بالضرورة
غير المتضايفين ومن جملة المغالطة ان يثبت قاعدة بحجة لكن القاعدة بهذه الحجة ويستثني عنها شيء كالمتضايفين
لكون نسبة الحجة المذكورة الى غير ما دخل تحت القاعدة سواء دون حجة اي يستثني عنها شيء دون حجة وهذا اي استثناء شيء
من القاعدة دون دليل هو غرضنا في ايراد هذه المباحثة العلمية والارشاد لا القدح وفي كثير من النسخ والارشاد
للقدح لنعلم مغلطين في حجة واحدة الحجة هذه المذكورة والمغلطان اللتان فيها احديهما دعوى نفي المعية على تقدير
توقف كل واحد منهما على الآخر وثانيتهما استثناء المتضايفين عن القاعدة مع استواء نسبة الحجة اليه والى غيره مما هو داخل
تحت القاعدة ونطلع الباحث على جواز ان يكون شأن لكل واحد منهما مدخل في الآخر فلا يتصور الا مع المعية
وفي اكثر النسخ مدخل في الآخر يتصور مع المعية وليس من شرط كل ما له مدخل اي في تحقق الشيء لقيام كل واحدة من
اللبنتين في قيام الاخرى وفي اكثر النسخ وليس من شرط كل مدخل اي كل ذي مدخل في تحقق الشيء التقدم والعلية
المطلقة ولا من شرط وجوب الصحبة المدخل اي في العلية كاستعداد الضحك والكتابة في الانسان على ما تقدم واعلم
ان هذه المغالطة وهي اخذ ما مع الشيء مكان ما به الشيء من باب سوء اعتبار الحمل لعدم الفرق بين صاحب الشيء وملازمه
ملازمة المعية وبين ملازمه ملازمة العلة والمعلول او من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات لانه اخذ فيها
شبيه الشيء بدله ومما يوقع الغلط ان يوصف مبني الامر في شيء كعلة جمع البصر في السواد معنى عاما كاللون فيبعث
اي يحمل ذلك الامر وهو جمع البصر في مشاركه فيه اي في مشارك ذلك الشيء في المعنى العام كالبياض كمن يقول السواد انما
يجمع البصر لكونه لونا فيتعدى الى البياض وهذا من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات كمن رأى الحركة انها لا تتصور
بقاؤها زمانين فاخذ انها كذا للعرضية فيتعدى الى البياض وغيره من الاعراض فاخذ العام مكان الخاص حاكما بان كل
عرض لا يبقى زمانين وهذا يقع كثيرا وقد يقع الغلط بسبب اخذ ما بالفعل مكان ما بالقوة كمن حكم على الهيولى انها
بالقوة فيكون ذاتها بالقوة فيكون معدومة وهي باعتبار ذاتها بالفعل وقوتها بالنسبة الى امور اخرى كالصور والاعراض
هذا هو المثال المشهور لذلك لكنه اخذ ما هو محمول على الشيء حملا عرضيا مكان ماهيته فهو من باب اخذ ما بالعرض مكان
ما بالذات وانما جعل مثالا لهذا الباب لوقوع لفظي القوة والفعل فيه وما بالقوة مكان ما بالفعل والمثال المشهور فيه
قول صاحب الجزء الذي لا يتجزى لو كان الجسم قابلا للقسمة الى غير النهاية لكان بين طرفي الجسم اجزاء غير متناهية فيلزم ما لا ينحصر
بين حاصرين لان القسمة بغير نهاية هي بالقوة لا بالفعل فما يلزم الى الكنه بالحقيقة من باب سوء اعتبار الحمل لا من باب اخذ
فيه ما بالقوة مكان ما بالفعل واخذ اي وبسبب اخذ ما بالذات وما بالعرض كل واحد منهما مكان الآخر وهما
من باب سوء اعتبار الحمل كما يقال اي ليس في السفينة متحرك وكل متحرك فلا يثبت على موضع واحد فيستحيل الجالس
فيها لا يثبت على موضع واحد هذا هو المشهور عندهم في اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات لكنه ليس من ذلك الباب وانما اشتبه
بذلك عليهم لوقوع لفظي العرض والذات فيه عند بيان وجه الغلط وذكر ان يقال المقدمتان انما تصدقان اذا

فلنا الجالس في السفينة متحرك بالعرض وكل متحرك بالذات فلا نثبت في موضعه وحينئذ لا يكون الاوسط متكررا واذا جعل متكررا
صار بعض المقدمات او كلها كاذبة وعلى هذا يكون هذا الغلط من باب سوء التاليف **واخذ** اي وبسبب اخذ **الاعتبارات**
الذهنية والمحمولات العقلية امورا عينية كمن سمع ان الانسان كلي فظن ان كونه كليا امر يحمل عليه لا نصافه به
في الاعيان كالجسم والجسم النامي وغيرهما لكنه ليس كذلك لانه امر يحمل عليه لاتصافه به في الاذهان فهو محمول عقلي ذهني
لا عيني خارجي ومثال هذا الاعتبار الذهني عند ما يقال لو كان شي كذا ممتنعا لكان امتناعه حاصلا في الخارج
فيكون الممتنع موجودا هذا خلف والغلط فيه ان الامتناع اعتبار ذهني لا يلزم من اتصاف شي به وجوده في الخارج
ليلزم وجود المتصف به فيه وهو من باب سوء اعتبار الحمل وذكر في مثاله انضافوا لو كان العدم متصورا لكان
متميزا ولو كان متميزا لكان موجودا في الخارج لكنه من باب سوء التاليف لان المقدمتين انما تصدقان اذا اريد بالمتميز
الذي هو تالي الصغرى الذهني وبالذي هو مقدم الكبرى الخارجي وعلى هذا لا يتكرر الوسط ولا الاكثر احدى المقدمتين
ان اخذ المتميز فيهما بمعنى واحد **واخذ** اي وبسبب اخذ **مثال الشي مكانه** كمن حكم على الصورة الذهنية الماخوذة من النار
وهي مثالها انها محرقة لان النار الخارجة محرقة ومنه استدل على ابطال الوجود الذهني وهو باطل اذ لا يلزم ان يكون
لمثال الشي حكمه وهو من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات **واخذ** اي وبسبب اخذ **جزء العلة مكانها** كما يقال
ان علة السمع والبصر الحيوة لا غير وليس كذلك لانها الحيوة مع الالات البدنية المخصوصة فهذا تعليل الحكم بجزء علته
واما تعليل جزء الحكم بجزء علته فهو كتعليل رفعه الف من الرجال مسافة ما فظن ان الواحد منهم يرفعه من تلك
المسافة بنسبة الواحد الى الالف وليس ذلك بلازم بل قد لا يمكن للواحد ان يحركه اصلا ويمكن ان يقول كلام المصنف
بحيث يشمل الصورتين لان في الاولى اخذ جزء العلة مكانها في اسناد الحكم اليه وفي الثانية في اسناد حصته من الحكم
اليه وهذان من باب سوء اعتبار الحمل ايضا **واخذ** اي وبسبب اخذ **ما ليس علة الكذب في الخلف علة له** كما في برهان
التمانع وبيانه لو وجد الهان واراد احدهما حركة زيد والاخر سكونه فاما ان لا يحصل شي منهما او يحصل احدهما دون
الاخر او كلاهما والاقسام كلها باطلة لاستلزام الاول خلو زيد عن الحركة والسكون بل عجز الالهين والثاني عجز احدهما
والثالث اجتماع الضدين فالاله واحد والغلط فيه ان المحال لزم من فرض الالهين مع اختلاف ارادتيهما ولا يلزم من
استحالة الالهين بهذه الصفة استحالة الالهين مطلقا الذي هو المطلوب وهذا من باب وضع ما ليس بعلة علة ما لا
يحتمل وعند مختص بالخلف كما قال في التلويحات ووضع ما ليس بعلة علة يختص بالخلف وهو ان يدعي ان المحال كان لنقيض
المطلوب ويكون لغيره لكنك في الاصطلاح المذكور في حصر المغالطات عرفت من حيث انه لا يختص به **واجزاء** اي وبسبب
اجزاء **طريق الاولوية عند اختلاف النوع كمن يقول ليس الانسان بوجوب النفس اولى من السمك** هذا اصح النسخ
وبعضها من النحل وفي اكثرها من النحل وهذا خطا لقوله **بعد اشتراكهما في الحيوانية** اللهم الا ان يقال المراد بعد
اشتراكهما في خواص الحيوانية على ما هو المشهور من اشتراكهما في كثير منها كما سيجي مشروحا ان شا الله العزيز وانما يصح هذا

لو كانا من نوع واحد او كان المقتضي فيهما امرا متفقا بالماهية كما يقال ليس الانسان بالتحيز اولى من الفرس بعد اشتراكهما
في الجسمية المقتضية للتحيز وكما يقال لا يجوز قيام العرض بالعرض اذ ليس قيام احدهما بالاخر اولى من العكس وهذا
ايضا انما يصح عند اتفاق النوع والا فالملاسة قائمة بالسطح وكذا السرعة بالحركة مع عرضيتهما **وكذا اجزاء هذا**
الطريق اي وكذا يقع الغلط بسبب اجزاء هذا الطريق **في عالم الاتفاقات** وهو عالم العناصر لكونه معلول الحركات
السماوية والتغيرات الفلكية **كقول القايل ليس زيد بالطول اولى من عمرو بعد اشتراكهما في الانسانية فلا ينبغي**
ان يختص احدهما به ولا يعلم ان ههنا اسبابا غايبة عنا كهيئات سماوية واتفاقات ارضية **تجب وتمنع بها امور**
ممكنة وستبرهن عليها وفي النوع الواحد المتفاوت بالكمال والنقص كالانسان مثلا **لا يجري هذا** اي طريق الاولوية
فان بعض اشخاصه قد يكون اولى بكماله في نفسه واما كيفية هذا الكمال فسياتي فيما بعد ومما وقع الغلط فرض
الممتنع موجودا ليبتنى عليه ثبوت شي من جهة امتناعه كمن ادعى ان شريك الاله ممكن لانا لو فرضنا وجوده لكان غير ممتنع
وكل غير ممتنع ممكن ينتج لو فرضنا وجوده لكان ممكنا لكن فرضنا وجوده فشريك الاله ممكن والغلط فيه ان الفرض انما
يصح فيما يمكن في نفسه ان كان القياس برهانيا او عند الخصم ان كان القياس جدليا او ممنوع ولكن لا من جهة يبتني الكلام
عليها فانه اذا كان كذا لا يجوز ذلك لان فرض وجود الشي متفرع على امكانه الذي هو المطلوب ههنا فكان الامر
المفروض متفرعا على المطلوب فلو فرع المطلوب عليه لزم الدور وحله التحقيقي ان يقال ان اردت بغير الممتنع الذي
هو تالي الصغرى انه كذلك في نفس الامر فالشرطية ممنوعة وان اردت به انه غير ممتنع بحسب ذلك الفرض صحت الشرطية
ولوجوب رعاية هذا القيد في الباقي يكون النتيجة ان شريك الاله ممكن بحسب ذلك الفرض وليس المطلوب ذلك
بل المطلوب انه ممكن في نفسه **وقد يقع الغلط لقلة المبالات بالحيثيات كمن يقول كل ابيض داخل في مفهومه**
البياض وزيد ابيض فيتعدى اليه دخول البياض في حقيقته فان البياض داخل في الابيض من حيث انه ابيض
لا من حيث انه انسان او حيوان او غيرهما فلا يمكن تعديته الى صاحب الابيض وهذا من باب سوء اعتبار الحمل ومن نظائره
ومثال اخر له كمن سمع ان الكليات موجودة في الاذهان ومعدومة عن الاعيان فقلت موجودة في الاعيان لا معدومة
عن الاذهان فحكم مطلقا انها لا موجودة ولا معدومة **ومما يوقع الغلط تغير الاصطلاح في موضع النقض عن**
المحل وفي اكثر النسخ عن المحل والمراد عن المعنى **الذي اطلق** اي ذلك الاصطلاح عليه لا في كل شي بل فيما عليه النقض دفعا
للنقض اذ لا ينضبط المحل او المعنى بل المعنى المصطلح عليه حينئذ فيغلط فيه لحملهم على ذلك المحل تارة وعلى هذا المحل اخرى
وذلك كقول مثبتي الجزء لما اورد عليه ان الواقع في وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس فيكون ما منه الى احد الطرفين
غير ما منه الى الاخر فينقسم الجزء لا نسلم لزوم انقسام الجزء بل اللازم بل اللازم المولف مع غيره وهو جسم لاني اعني بالجسم كل مولف
مع غيره فغير تفسير الجسم عما اصطلح عليه دفعا للنقض والطايل تحته اذ لا يندفع الاشكال بسبب تسميته جسما وتوجيه ايراده

ان يقال هذا الغير المتجزي الذي يمتنه بسبب التاليف جسما له لكل واحد طرف فيقسم سواء سميته جسما او جزءا فان نزاعنا في
ذاته لا في اسمه وكقول بعض الذاهبين الى كثرة صفات الباري جل وعلا لما اورد عليه ان الصفات ان كانت ممكنة لزم حدوثها
وان كانت واجبة يلزم تكثر الواجب لا نسلم لزوم تكثر الواجب لان الصفات ليست غير الذات لاني اعني بالغير ما يصح انفكاكه عن مفارقه
او وجود وصفاته ليست كذلك فتكون غير الذات فلا يتكثر فيغير بتفسير الغير عما اصطلح عليه دفعا للنقض ولا ينفعه
لان الخصم يجر لفظة الغير ويحرم التلفظ به ويقول ان كانت الصفات غير الذات والذات واحدة فلا كثرة بل الصفة
ايضا وان لم يكن عينها فهذا الكثير الذي ليس عينها اما واجب او ممكن اذ لا خروج عن النفي والاثبات ويتوجه الاشكال
على كل تقدير كما مر ومن ذلك اي ومما يوقع الغلط او وهما غيرته الاصطلاح عند ورود النقض لانه يمكن حمله عليه ما يقال
ان مماثل المماثل مماثل فاذا قيل لا نسلم ان المماثل لب المماثل لج مماثل لج فان هذا لا يلزم الا اذا كانت المماثلة اي
بين آ ب من جميع الوجوه لدخول المماثلة التي بين ب ج في التي بين آ ب حينئذ وصيرورة آ مماثلا لج في المماثلة التي بين ب ج سواء كانت
من جميع الوجوه ام لا فان جزئية المماثلة الثانية لا تضر وكذا جزئية الاولى اذا كانت الثانية كلية على ما يظهر بالتامل بخلاف
ما لو كانتا جزئيتين فانه يضر لجواز اختلاف الجهة حينئذ على ما سيتجلى عليك اجيب بان مرادنا من المماثلة من جميع
الوجوه مخصصوا ما عمموا اولا لورود النقض ثم لما كان قوله فان هذا لا يلزم الا اذا كانت المماثلة من جميع الوجوه
ليس على اطلاقه لانه ايضا يلزم اذا كانت المماثلتان من جهة واحدة قال واذا كانت اي المماثلة من وجه واحد
فيلزم ايضا ان يكون لمماثل من ذلك الوجه مماثلا اي في ذلك الوجه بعينه واما اذا لم تتحد الجهة فلا يلزم اذ
يجوز ان يماثل شئ شيئا بامر ويماثل غيره بامر آخر ولهذا النقض غيروا الاصطلاح وخصصوا تفسير المماثلة بعد
ان كانوا اصطلحوا على تعميمها والمساوي للمساوي مساو ايضا اذا كانت من جميع الوجوه على النحو الذي
عرف في المماثل فاما اذا اختلفت جهة المساواة كالجسم الذي يطول جسما ويعرض جسما آخر فلا يلزم ان يكون
مساوي المساوي مساويا واليه الاشارة بقوله فاذ يساوي الشئ من وجه كجسم آ المساوي لجسم ب في
الطول مثلا لا يلزم ان يساوي شيئا ما يساوي الآخر اي الجسم ب من وجه آخر وهو ج المساوي له في العرض
مثلا فقوله فاذ يساوي الشئ جواب فاما والتمثيل بالجسم وقع اعتراضا فان قيل لا نسلم انه اذا اختلفت جهة
المساواة صح اطلاق المساواة عليها لانها لا تطلق الا اذا كانت من جميع الوجوه اجيب بالمنع لجواز اطلاق المساواة
على الشيئين وان لم يتساويا من جميع الوجوه ولهذا السؤال والجواب اشار بقوله وليس لاحد ان يدعي ان المساواة
لا يجوز ان يطلق الا ان يكون من جميع الوجوه فانه يجوز ان يكون جسمان متساويين في الطول فقط وفي بعض النسخ متساوي
الطول فقط اي لا في العرض والعمق والخفي انهما من باب يتساويا اعتبارا الكل ومن ذلك اي ومما يوقع الغلط اخذ
العدم المقابل اي للملكة وهو احتراز عن العدم المطلق الا انه ليس كذلك بل لانه وحده اشمله هذا القسم فجعله لا ذكر
مكان الضد كالسكون فانه عدم مقابل اذ لانه عدم الحركة فيما يتصور فيه الحركة وكذا العمى فانه عبارة

عن انتفاء البصر عن من يتصور في حقه البصر ولهذا فان الحجر لما لم يتصور في حقه البصر لا يسمى اعمى وكذا الشر
والظلمة عند من جعلهما ضدين للخير والنور وقال لا شئ من المتضادين يكون عن مبدأ واحد فلا بد وان يكون للشر
والظلمة مبدأ غير مبدأ الخير والنور على ما يقوله الثنوية وجوابهم كل مغالطتهم وهو ان الشر ليس ضد الخير ولا الظلمة
ضد النور لان الضدين لا بد وان يكونا وجوديين لكن الشر والظلمة عدميان يقابلان الخير والنور تقابل العدم
والملكة فلا هوية لهما في الخارج ليحتاجا الى مبدأ وعلة بل علتهما عدم علة الملكة واعلم ان هذا الغلط من باب ايهام
العكس اذ عبارته انه لما كان الضد مقابلا اخذ المقابل على انه لما كان الضد مقابلا اخذ المقابل على انه ضد ومن اخذ ما
بالعرض مكان ما بالذات اذ اريد بالمعدوم معدوم آ استدعا عدم الملكة محلا اثباتا كالملكة لا انه ليس محلها ماصرفا يستغني
عنه فعدم الملكة وان لم يحتج الى علة بالذات لكنه يحتاج اليها بالعرض لاحتياج محله اليها بالذات واذا جعل ضدا
احتاج اليها بالذات فلهذا كان من اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات ولما كان سبب المغالطة على الحقيقة اشتباه
الامر الوجودي بالعدمي وبالعكس اراد ان يذكر ضابطا به يعرف احدهما من الآخر لئلا يقعوا فيما وقع فيه الثنوية
وامثالهم ممن اشتبه عليهم الامر العدمي بالوجودي فقال والضابط في معرفة الاعدام هو انا اذا استبقينا
الموضوع كالجسم او الانسان مثلا ورفعنا عنه الملكة كالحركة والبصر فلا يحتاج الى وضع شئ آخر حتى يكون
ساكنا او اعمى بل يكفي استبقاء الموضوع ورفع شئ منه فالعدم لا يحتاج الى علة بل علته عدم علة الملكة فاذا
اخذ ضدا فيكون امرا وجوديا فيحتاج الى علة ويلزم منه امور اخرى من الشرك وغيره كما لزم الثنوية وغيرهم
ويوقع الغلط كما اوقعهم فيه ولما كان اسماء الاعدام منها ما يشترط فيها الامكان اي امكان اتصاف موضوعات
تلك الاسماء بمقابلاتها كاعدام الملكات مثل العمى لانه عدم البصر عما يمكن ويصح ان يبصر ومنها ما لا يشترط فيها ذلك
قال ومن اسماء الاعدام ما لا يشترط فيها امكان كالقدوسية فانها عبارة عن كون المتصف بها غير مادي والفرد
فانه عبارة عن كون المتصف به غير كثير بجهة من الجهات وليس الاول عبارة عن انتفاء المادة عمن يتصور في حقه
ان يكون ماديا ولا الثاني عبارة عن انتفاء التكثر فما يمكن ان يكون كثيرا ليكونا من اسماء اعدام الملكات بل هما عبارتان
عن نفس كون الشئ غير مادي وغير كثير ولهذا علله بقوله فهي اسماء للسلوب اذ التقدير وانما لا يشترط فيها الامكان
لانها اسماء لنفس السلوب التي هي العدم المحض لا السلوب مضافة التي هي اعدام الملكات ليشترط فيها الامكان ومنها
اي ومن اسماء الاعدام ما لا يطرد في نوع واحد وفي بعض النسخ في موضع واحد بمعنى انه يشترط امكانها في بعض اشخاص
النوع دون البعض كالمرودية التي هي عبارة عن عدم اللحية فانه لا يشترط الامكان فيها في الا انه اذ مروديته عدم
اللحية فقط لا عدمها عما من شانه ان يكون له لحية ويشترط في الصبي لان مروديته عدم اللحية عما من شانه ان يكون
له لحية ومنها اي ومن اسماء الاعدام ما باعتبار الامكان اي ما هو باعتبار شرط الامكان يعني في جميع المحال حتى يطرد
فيها شرط الامكان وفي اكثر النسخ ما باعتبار الاعم والمعنى ما ذكرنا لدلالة المثالين وهما قوله كالعمى والسكون عليه

على ما مر لا لانه لفظ الاعم عليه فان ظاهر للاكثر فاسماء الاعدام اما ان لا يشترط فيها الامكان اصلا ويسمى اسماء السلوب
واما ان يشترط مطلقا وهي اعدام الملكات واما ان يشترط في بعض الحال دون البعض فيكون عدم الملكة باعتبار اخر هذا
اصطلاح المشائين وربما اختلف الاصطلاحات في ذلك ولذلك قال **والاصطلاحات مختلفة** الا ترى ان الهواء ليس
بمظلم والاصح عند المشائين اما انه ليس بمضئ فلكونه غير قابل للنور لانه مشف في الغاية واما انه ليس بمظلم فلان الظلمة
عدم النور عما من شانه ان يستضئ وعند غيرهم مظلم فان الحكماء الاقدمين من اليونانيين والفرس وسائر سلال الامم
يزعمون ان ما ليس بنور ولا نوراني فهو مظلم حتى لو تصور وجود الخلاء لكان مظلما ولا يقال ان ما ذهب اليه المشاؤن
بناء على ان الهواء في العرف العام لا يسمى مظلما لان كل من سلم البصر اذا فتح ولم ير شيئا اطلق عليه اسم الظلمة سواء كان المقابل
هواء او خلاء او غيرهما فلا تمسك لهم بالعرف **ومن ذلك** اي ومما يوقع الغلط **اخذ الايجاب والسلب مكان العدم**
والملكة كما يقال الحجر اما بصير او اعمى لان الاثبات والنفي لا يخرج منهما شيء كقولنا الحجر اما بصير او ليس ببصير وهو باطل
لان العمى ليس عدم البصر فقط فلا يلزم من صدق ليس ببصير على الشيء صدق الاعمى عليه بل هو عدم البصر عما من شانه ان يبصر
فلهذا لا يلزم من صدق ليس ببصير صدق الاعمى والى هذا الجواب اشار بقوله **فان الايجاب والسلب لا يخرج منهما شيء بخلاف**
العدم والملكة فلك ان تقول ان الحجر ليس ببصير ولا تقول انه اعمى وهذا الغلط من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات
لانه اخذ فيه شبيه الشيء بدله **ومما يوقع الغلط اجراء اللفظ العام في المواضع على المعاني المختلفة فيوضع بعضها**
مكان بعض كما يقال الواجب لذاته اما ممتنع او ممكن واذ ليس ممتنعا فيكون ممكنا لكن كل ما هو ممكن الكون ممكن
اللاكون فالواجب لذاته ممكن اللاكون وهو محال وقد عرفت حله فيما تقدم وهو ان الواجب ممكن بالامكان العام ولا
ينقلب موجبة الى سالبة **وهذا وان كان مندرجا تحت الغلط المتنشئ من اشتباه اللفظ الا انه كثير الوقوع فخصصنا**
بالذكر والعام قد ذكرنا انه يعنى به ما لا يمنع الشركة لذاته وقد يعنى به المستغرق وهو كون الحكم على كل واحد
واحد والعام الاول اي الكلي كالحيوان مثلا **لا يلزم من صدقه واثباته صدق الخاص واثباته** كالانسان مثلا اذ لو
لزم من صدق العام صدق الخاص كما لزم من صدق الخاص صدق العام لكانا متساويين لا احدهما اعم والاخر اخص هذا
خلف **ويلزم من نفيه وكذبه كذب الخاص ونفيه** لاستلزام اللاحيوان للاانسان لان نقيض الاعم اخص من نقيض
الاخص اذ لو كذب الاعم ولم يكذب الاخص لكان يصح كذبه صدق الاخص فيصدق الخاص دون العام وهو محال فان قيل
لو صدق ان نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص لصدق قولنا كل ما ليس بممكن بالامكان العام فهو ليس بانسان لصدق
قولنا كل انسان ممكن بالامكان العام لكنه كاذب لان الموجبة تستدعي صدقها صدق موضوعها وما ليس بممكن عام لا مفهوم
له اصلا فضلا عن ان يكون له مفهوم موجود لان الممكن العام يعم المفهومات الموجودة والمعدومة قلنا لا نسلم
انه لا مفهوم له فان الشيء اذا كان له مفهوم كان للسلب المضاف اليه مفهوم ايضا بالضرورة واما كون ذلك المفهوم
يجب ان يكون موجودا اذا جعل موضوعا في قضية موجبة فان اراد الوجود الذهني فكلما له مفهوم فهو موجود في الذهن

والا لم يكن مفهوما وان اراد الخارجي فانما يلزم ان لو حكم بثبوت المحمول لذلك الموضوع في الخارج وليس الامر في مثال هذه
القضايا كذا فاندفع الاشكال **والخاص الذي بازائه** اي بازاء العام الاول كالانسان **يلزم من صدقه صدق العام**
ولا يلزم من كذبه كذب العام لانه يلزم من صدق الانسان صدق الحيوان ولا يلزم من كذبه كذب الحيوان والا لكانا
متساويين كما ذكرنا **والعام الثاني** يعني كل ج ب **بعكس هذا** اي بعكس العام الاول فيما ذكرنا فانه **يلزم من صدقه صدق**
الخاص المندرج فيه لقولك كل ج ب فيصدق بعض ج ب ايضا اي الموجبة الجزئية **وكذا كل بعض يخص من ج** اي وكذا
صدق المخصصات **ولا يلزم من كذبه** اي كذب العام الثاني وهو كل ج ب **كذب الخاص الذي فيه** وهو بعض ج ب الا ترى انه
يلزم من صدق كل انسان حيوان صدق بعض الانسان حيوان وصدق زيد حيوان ايضا ولا يلزم من كذب كل حيوان انسان
كذب بعض الحيوان انسان ولا كذب زيد انسان **واما خاصه** اي خاص العام الثاني نحو بعض الحيوان انسان **فلا يلزم**
من صدقه صدق هذا العام وهو كل حيوان انسان **ولكن يلزم من كذبه كذب هذا العام** لانه اذا لم يكن بعض ج ب لم يكن
كل ج ب وهو واضح **ومما يوقع الغلط اخذ الماهية المركبة من اجزاء متشابهة لكلها حقيقة جزئها** اي اخذ المغالط لكل
الماهية المركبة من اجزاء متشابهة حقيقة جزئها وهو باطل لانه ليس على اطلاقه **وانما يصح هذا فيما وراء الشكل وبعض**
الكميات يعني في كل ما له اجزاء متشابهة لا في الاجزاء الكل بالحقيقة بل بالمقدار كقطعتي ماء فان مجموعهما يشارك كلا منهما في
الحقيقة لا في الشكل الذي هو من باب الكيف **فان قطعتي الدائرة متشابهتان وحقيقتهما غير حقيقة الكل الذي**
هو الدائرة وفي اكثر النسخ **ولا يشاركهما الدائرة في الحقيقة** ولا في بعض الكميات وهو المتصل لقوله **ولا اثنان**
يحصل من واحد وواحد ولا يشارك الاثنان مع الواحد في الحقيقة الفصل الثاني في بعض الضوابط
وحل الشكوك انه قد يظن ان المقدمة الثانية اي الكبرى كقولنا كل اثنين زوج **يغني عن المقدمة الاولى** اي الصغرى
كقولنا ما في كم زيد اثنان **ولا يعلم انا وان علمنا ان كل اثنين زوج لم يندرج ما في كم زيد بخصوصه بالفعل** اي
لم يندرج بالفعل في الكبرى ما في كم زيد بخصوصه من كونه اثنين حصاة كان او غيرها **حتى يعلم انه** اي يعلم ان ما في كم
زيد **زوج عند حكمنا بهذا** اي بان كل اثنين زوج **ما لم نعلم انه** اي ان ما في كم زيد **اثنان نعلم افراد جهة الخصوص**
وهي كونه اثنين المجهول **عن جهة العموم** وهي كونه اثنين المعلومة فالخصوصية وهي كونه اثنين يحتاج الى علم اخر فاذا
لم نعلم اندراج الاصغر في موضوع الكبرى بالقوة لا بالنسبة الى نفس الامر فان الاندراج حاصل بالفعل فيه بل بالنسبة
الى علمنا اذ ذاك فنعلم بالقوة ان ما في كم زيد زوج لا بالفعل الذي هو المطلوب **وهذا الشك نشا من اخذ ما بالقوة**
مكان ما بالفعل وانه لما راى ان موضوع المقدمة الاولى يندرج تحت موضوع الثانية بالقوة ظن انه يندرج بالفعل
فغلط وهو واضح **ومما اشتهر من المغالطات** اي في استحالة تحصيل المجهولات **قول القائل ان المجهول اذا حصل فبم**
يعرف انه مطلوب فلا بد من بقاء الجهل او وجود العلم به قبله حتى يعرف انه هو وعلى التقديرين يمتنع تحصيله اما على
الاول فلاستحالة معرفته اذا وجد واما على الثاني فلامتناع تحصيل الحاصل **وهذا ايضا لزم من اهمال الوجوه والحيثيات**

وانما قال ايضا لان ما تقدم من اهمال الحيثيات ايضا فان حيثية القوة غير حيثية الفعل وقد اهملت واضيفت الاولى
بدل الثانية وهاهنا اهملت حيثية كون المطلوب معلوما من وجه مجهولا من اخر واعتبرت حيثية كونه معلوما
او مجهولا مطلقا ليتوجه الشك فان المطلوب ان كان من جميع الوجوه مجهولا لم يطلب لاستحالة توجه الطلب
نحو ما لم يخطر بالبال بوجه وكذا ان كان معلوما من جميع الوجوه لاستحالة تحصيل الحاصل بل هو اى
المطلوب معلوم من وجه مجهول من وجه مخصص اى خص ذلك الوجه المجهول بما علمناه فاذا حصل علم بالتخصص
المعلوم انه المطلوب كما انك تجهل خصوصية ذات من الذوات وتعلم تخصصها بصفة من صفاتها فاذا حصلت
تلك الذات المخصوصة علمت بما تخصصت به من الصفة التى كانت معلومة انها مطلوبك وجرت عادة الاوائل
ان يتمثلوا على ذلك بالابق اذا وجد فانه لم يكن مجهولا من كل وجه لانه معلوم الذات ولا معلوما من كل وجه
لانه مجهول المكان فاذا وجد علم انه الذى كنا علمناه وهو ذاته وصورته وبه يندفع الاشكال وهذا اى هذا
الجواب وهو كون المطلوب معلوما من وجه مجهولا من وجه مخصص بما علمناه انما هو فى القضايا والتصديقات
اى لا يمشى فى غيرها كالتصورات على ما هو المشهور اما الاول فلكون المطلوب حينئذ معلوم التصور مجهول
التصديق فاذا حصل ان ذلك المجهول عرفناه بتصوراته السابقة وهو المراد من قوله فانا اذا طلبنا
التصديق فى قدم العالم هل هو ممكن لم يطلب الا حكما متخصصا بهذه التصورات بحسب واما الثانى
فتوجه اولا ايراد الشك وهو ان التصور المطلوب ان لم يكن مشعورا به امتنع طلبه لاستحالة توجه الطلب
نحو ما لم يشعر به وان كان مشعورا به فهو متصور اذ لا معنى لتصوره الا كونه مشعورا به واذا كان متصورا
فلا يكون مطلوبا للتصور وثانيا انه لا يندفع بان يقال انه معلوم من وجه مجهول من اخر لا ما قيل من ان
احد الوجهين غير الاخر لاستحالة ان يكون الشى الواحد معلوما مجهولا معا من جهة واحدة فالمطلوب اما ان يكون
هو الوجه المعلوم او المجهول وكلاهما باطل لما سبق فان ذلك ليس بشى لانا لا نسلم ان الوجه المجهول يمتنع طلبه
وانما يكون كذا لو لم يتعرف به الوجه المعلوم كما مثلت به من الذات التى علم تخصصها بصفة فان الذات والصفة
لو كانا معلومين او مجهولين استحال الطلب وانما صح الطلب لكون احدهما معلوما والاخر مجهولا سلمنا ان الوجه
المجهول يمتنع طلبه لكن الطلب لا يتوجه نحوه ولا نحو الوجه المعلوم وانما يتوجه نحو الذات التى صدق عليها الوجهان
ولا شك فى مغايرتها لكل منهما بل لما قال وحاصله ان العلم باختصاص الذات المجهولة بصفة لا يمكن الا بالتواتر
ولوجوب كون خبر التواتر عن امر محسوس فهذا الجواب انما يمشى فى الذات المجهولة اذا كانت من المحسوسات
وقد علم اختصاصها بصفة بالتواتر ويكون الشك يعم جميع الذوات المجهولة والجواب يخص بعضها قال ان هذا الجواب
لا يمشى فى التصورات والى ما ذكرنا اشار بقوله اما من سمع اسم الشى بحسب وطلب مفهومه فقيل له ان
هذا وضع بازاء معنى كذا لا يحصل له العلم بمجرد السماع ان مطلوبه هو وكذا من تصور الشى بلازم واحد

ولم يشاهده فقد شك فى بعض الصفات وان شرح له شارح فاذا سمع الانسان وجود طير يقال له ققنس
وهو طاير متولد غير متوالد وله قصة مشهورة ولم يشاهده وطلب خصوصه وهو لا يعلم الا جهة عمومه كالطيرية
مثلا لم يكن الا بان يعرفه بحيث يعلم ان الصفات التى ذكرها الشارح هى لمطلوبه وان ذلك مطلوبه الا ان يحصل له
عنده بخبر من التواتر من اشخاص ان الطاير المسمى بققنس له صفات كذا وكذا واعلم ان مبنى هذا الكلام على
ان العلم باختصاص الذات المجهولة بصفة لا يمكن الا بالتواتر وهو فى حيز المنع قاعدة الجوزان يكون للشى
مثلا مقومات مختلفة لحقيقته على سبيل البدل مثل ان يكون الحيوانية مع الناطقية مقومة لحقيقة الانسان
تارة ومع غير الناطقية كالصاهلية اخرى اذ تختلف الماهية لكل واحد منها اى من المقومات المختلفة لكونها
مع الناطقية انسانية ومع الصاهلية فرسية مع انها شى واحد بالفرض وهو محال هذا فى مقوم الماهية وهو
ما لا يوجد الماهية دونه مع كونه جزءا منها واما مقوم الوجود وهو ما لا يوجد الشى دونه مع كونه خارجا عنه
كمخلوقية الانسان وعرضية السواد فيجوز ان يتعدد وهو المراد من قوله ولكن يجوز ان يكون للشى مقومات
مختلفة لوجوده على سبيل البدل وفى اكثر النسخ هكذا قاعدة يجوز ان يكون للشى مقومات لوجوده مختلفة على
سبيل البدل ولا يتصور ان يكون لماهية مقومات مختلفة على سبيل البدل اذ تختلف الماهية بكل واحد منها
وعلى هذا فمن اراد اثبات تجويز البدل لمقوم فليتبين اولا انه ليس مقوما للماهية لاستحالة تجويز البدل فى
مقومها كما عرفت ولا يقال لا استحالة فيه لتقوم حقيقة الخاتم من مقومات مختلفة كالذهب والفضة وغيرهما
من المنطبعات وغيرها كبعض الاحجار اذ لا شى منها بمقوم له ولهذا لا يوخذ فى حد شى منها بل المقوم المشترك بينها
وهو الجسم ولهذا يوخذ فى حده فيقال الخاتم جسم من شانه كذا وكذا ويحافظ حتى لا يكون العلة اى المقوم لوجود
الشى كالهيولى المعينة ما يعم الماخوذات عللا مختلفة كالصورة الهوائية والمائية مثلا المقوم وجودها
بالمائية تارة وبالهوائية اخرى عند صيرورة الماء هواء فيستقل الامر العام وهى الصورة من حيث هى الصورة
بالعلية اى لوجودها دونها اى دون الماخوذات عللا اذ علة وجود الهيولى المعينة الصورة من حيث هى
لامتناع انفكاك الهيولى عنها لا الماخوذات عللا لانفكاك الهيولى عنها والا يمشى دعوى التعدد اى فى مقوم
الوجود على هذا التقدير لكونه واحدا لا كثيرا واعلم انه يجوز ان يكون للشى مقومات مختلفة لوجوده كمخلوقية الانسان
وحدوثه وتحيزه الى غير ذلك لكنها ليست على سبيل البدل واما ما يكون على سبيل البدل فمحل نظر فان كل ما يعد
كذلك كالانسان من الطفولة الى الشيخوخة بالنسبة الى الانسان مثلا فيمكن ان يقال فيها ما قال فى الصور
المتعاقبة على الهيولى المعينة اذ المقوم لوجود الانسان المعين هو مطلق البدن لامتناع وجوده بدونه لا بدن
معين لامكان وجوده دونه ولكونه كذلك امر بالاحتياط حتى لا يكون ما يدعى فيه التعدد كذلك فيبطل دعواه

وا عده واعلم ان القاعدة الكلية لوجوب شي على شي سلبها عدم ذلك الشي في جزئي واحد والقاعدة
الكلية لامتناع شي على شي سلبها وجود ذلك الشي في جزئي واحد لكن حكم ان كل ج ب بالضرورة فوجد جيما واحدا
ليس ب ينتقض به القاعدة لدلالته على ان حمل الباء على الطبيعة الجيمية ليس بالوجوب والا لما تعرى فرد عنه لمشاركته
الكل في تلك الطبيعة وكذا من حكم انه ممتنع ان يكون كل ج ب فوجد جيما هو ب ينتقض قاعدته لدلالته على ان
حمل الباء على الطبيعة الجيمية ليس بالامتناع والا لما امكن اتصاف فرد من افراد ج بالباء ومن حكم ان كل ج ب بالامكان
اي الخاص لا يبطل هذه القاعدة وجود او عدم اي لا يبطلها لا وجود اتصاف فرد من ج ب ولا عدم اتصاف فرد
منه به اذ امكان الشي للشي بهذا المعنى معناه ان وجوده ليس ضروريا له وكذا لا وجوده فيجوز وجوده له وكذا لا وجوده
ومن ادعى امكان شي كلي على كلي آخر مثل الباء على الجيم كفاه ان يجد جزئيا واحدا منه اي من ج هو ب وجزئيا آخر
ليس ب فيعرف انه لا يمتنع على الطبيعة الجيمية الكلية الباء والا لما اتصف من اشخاصها واحد بها ولا يجب
والا لما تعرى جزئي واحد منها وذلك كالكتابة بالنسبة الى الانسان فانه يكفي في امكانها له اتصاف فرد بها كزيد
وسلبها عن آخر كعمرو فليست ممتنعة بالنسبة الى الانسان والا لما وجدت في زيد ولا واجبة والا لما سلبت عن عمرو
وانما قيد الدعوى بالامكان ولم يقل ومن ادعى اثبات شي كلي على كلي آخر لان الاثبات يعم الامكان والوجوب والامتناع
وهما مخالفان في ذلك لان الحكم بالوجوب لا يثبت ثبوت الشي في شخص واحد ولا الحكم بالامتناع يثبت نفي الشي عن شخص
واحد اللهم الا ان يبين ان الثبوت او النفي لنفس الطبيعة في ذلك الواحد كالحيوانية لزيد الثابتة له لطبيعة الانسانية
لا لكونه ذلك الشخص المعين فانه اذا كان كذلك كان الثبوت لذلك الشخص دالا على الوجوب والنفي عنه دالا على الامتناع
والطبيعة البسيطة كالسواد مثلا اذا كان لها جنس ذهني كما سنذكره وهو اللون يمكن على جنسها في الذهن
ان يكون هي اي تلك الطبيعة وهي السواد او قسيما لها اي لتلك الطبيعة كالبياض مثلا ولما كان المراد من جواز كون
الجنس الطبيعة النوعية او قسيمها جواز تخصيصه بفصل احدهما قال اي متخصصا بفصل احدهما وتقدير الكلام
يمكن على جنسها في الذهن ان يكون متخصصا بفصل احدهما كقابضية البصر او تفريقه كاللونية فانها لطبيعتها ممكنة
ان تكون سوادا او بياضا اي لا مانع لها في الذهن عن تخصيصها باحدهما وفي الاعيان لا يتصور اذ لا
لونية مستقلة في الاعيان فيمكن لحوق خصوص بياضيته وسواديته بها كما سنذكره وهو ظاهر وعلى هذا فيمكن
على كلي اللون ما لا يمكن على كل لون لامكان تخصيص الجنس بفصول انواعه على سبيل البدل وامتناع تخصيص شي من انواعه
بغير فصله والنوع وان شارك الجنس في امكان تخصيصه بكل ما يختص به اشخاصه لكن بينهما فرق في امكان تخصيص كل شخص
من اشخاصه بغير ما يختص به اعني بسائر ما يتشخص به غيره اللهم الا المانع خارجي واليه الاشارة بقوله والطبيعة النوعية
كالانسانية يمكن على نوعها سائر ما يختص به اشخاصها اي من المشخصات كالمقادير والاشكال والالوان وغيرها
ويمكن اي سائر ما يختص به اشخاصها على كل واحد ايضا اي بخلاف الجنس كما قررنا مثل السواد والبياض

والطول والقصر المعروض لكل من الاعراض وان امتنع اي بعض الاعراض على بعض الاشخاص كالبياض على الزنجي
والسواد على الرومي فانما يكون لامر من خارج اي لا يكون الا منه لا استحالة ان يكون لذاته والا لاطرد قاعدة
واعتذار انما اقتصرنا في هذا الكتاب على هذا القدر اي من هذا العلم الذي هو المنطق اعتمادا على الكتب المصنفة
في هذا العلم الذي هو المنطق واكثرنا في المغالطات لتدرب الباحثين بها فان الباحث يجد الغلط في حجج
طوائف الناس وفرقهم اكثر مما يجد الصحيح فلا يكون اشتغاله في التنبيه على مواضع الغلط اقل من اشتغاله بمعرفة
ضوابط ما هو حق اي من اجزاء المنطق ولهذا نحن ايضا اطنبنا فيها ولما كان السلب وجوديا من وجه اذ له
ثبوت في الذهن من حيث انه نفي في الذهن وحكم عقلي اي حاصل فيه وليس التصديق هو النسبة الايجابية
التي يقطعها السلب بحسب اي دون النسبة السلبية فان التصديق بعد السلب باق فالنسبة التصديقية
الباقية عند السلب غير النسبة الايجابية المشهورة فالسلب هو حكم وجودي اي له وجود في الذهن وان كان
قاطعا لايجاب آخر وجدنا الامتناع مغنيا عن ذكر السلب الضروري والوجوب مغنيا عن ذكر السلب الممتنع
والامكان ايجابه وسلبه سواء في بعض النسخ وسلبه سواء اي في الذهن وكانت التركيبات الممكنة اي للقضايا
من حيث كونها محصورة وشخصية موجبة وسالبة مطلقة وموجهة بسيطة ومركبة غير محصورة اي غير منحصرة لكثرتها
اقتصرنا على ذكر الموجب في هذا المختصر اذ غرضنا فيه امر آخر وهو تحقيق الحق وابطال الباطل ويكفي فيه الموجب
دون السالب المختلط على ما قال لا البحث والجدل والمماراة والمباهاة فنطول الكتاب بتركيب الاعتبارات التي لا يجدي
بطائل كما هو مذكور في كتب المشائين ولما كان في العلوم الحقيقية المطلوب امرا يقينيا وكان المطلق الذي لم يذكر
فيه جهة اي المطلق العام لم يتناول من الممكن ما لا يقع ابدا فانا لا نقول كل ج ب مطلقا اذا لم يقع بعضه ابدا مثل
قولنا كل انسان كاتب بالفعل فالمطلق العام في المحيط اي في القضية الكلية نحو كل ج ب بالاطلاق العام لا يطرد
اي لا يصح ولا يصدق الا في الضروريات الست المشهورة في الكتب لانها كلها بالفعل وهي الضرورية المطلقة والمشروطتان
والوقتيتان والضرورية بحسب المحمول ولكل واحد اي من هذه الست ضرورة بجهة ما اي من الجهات على ما هو مشهور
معروف فنتعرض لها اي لتلك الضرورة او الجهة فلا فائدة في المطلق اي العام حينئذ للاستغناء عنه بالضروريات
لانه لا يصدق الا حيث صدقت والممكن العام اعم منه اي من المطلق العام واشد اطرادا واطلاقا لتناوله ما وقع وما لم
يقع ضروريا كان ام لا بخلاف الاطلاق فان المطلق العام يتعين وقوعه وقتا ما والا لا يكون مطلقا عاما وهو
مشعر بضرورة ما في المحيط اي في الكلية كما مر آنفا دون الممكن العام لانه لا يتعين وقوعه وقتا ما لان الامكان
لا ينافي الخلو دائما ولا يشعر بضرورة ما في المحيط لصدقه على الممكن الخاص الذي لا ضرورة فيه بجهة ما فاذا اردنا امرا
عاما وجهة عامة فكفانا الامكان العام فلا حاجة بنا الى الاطلاق المختلط لشموله لجميع الفعليات ولما لم يطلب

في علم ما حال بعض موضوعه بعضا غير معين الا في معرض نقض كما اشار اليه من قبل حذفنا وفي اكثر النسخ حذفنا
ذكر البعضيات المهملة اي غير المعينة وهو احتراز عن البعضيات المعينة فانها ايضا كالكليات قد
يطلب احوالها في العلوم كما يقال واجب الوجود واحد والصادر الاول لا كثرة فيه ومحدد الجهات لا يتحرك
على الاستقامة ولا يتخرق ونحو ذلك فلهذا اخرجنا المهملة فقط واقتصرنا على ذكر الكليات والبعضيات المعينة
التي هي كليات ايضا وليس على ما ظن بعضهم ان الحكم على ما نوعه في شخصه حكم جزئي لكونه جزئيا لعدم الشركة
فيه كالشمس والسماء والارض فانها كلية لان نفس تصورها لا يمنع الشركة فيها واما امتناع الشركة فيها
فلسبب خارج عن نفسها وذلك لا يمنع من كليتها ولما ليس يحتاج الناظر في كل مطلب من المطالب العلمية
الى رد القياس اي الشكل الثاني والثالث الى الاول بعد ان عرف ضابطه في موضع واحد فلذلك
لا يحتاج الى ادراج السلوب اي جعلها اجزاء من المحمولات وتعميم البعضيات اي جعلها محيطات في جميع
المواضع بعد ان عرف الضابط في موضع واحد وهو واضح واعلم ان المنا بين يسموا وفي كثير من النسخ
يسمون العكس اي المستوي بالافتراض كما في السالبة الضرورية والدائمة والموجبتين الكلية والجزئية
والخلف اي وبالخلف كما في الموجبتين والخلف ايضا في العكس مبني على الافتراض لما سياتي ولنذكر بيانهم
لعكس السالبة الضرورية بالافتراض فنقول اذا كان لا شيء من ج ب بالضرورة فلا شيء من ب ج كذا اي
بالضرورة والا لصح اي يكن بعض ب ج فنفرضه اي ذلك البعض من ب شيئا معينا وموصوفا بج بالفعل
والا لا يتم الدليل وانما لم يتعرض له لظهوره ولانه يذكر بعد هذا ما يدل عليه وليكن هو د فد هو ب وهو ج
وهذا هو الذي يدل على انه فرض ذلك البعض من ب موصوفا بج بالفعل فشيء مما يوصف بج يوصف بب وقد
قيل لا شيء من ج ب بالضرورة هذا خلف ثم الموجبة الكلية والجزئية يسوغ عكسها بالافتراض هكذا وهو
انه اذا صدق كل ج ب او بعض ج ب وجب ان يصدق بعض ب ج الا انا نفرض الذات التي هي ج وب بالفعل
د فد ب ود ج بالفعل فيصدق بعض ب ج بالفعل وقد يشنعونها بالخلف وهو انه لو لم يصدق بعض ب ج لصدق
لا شيء من ب ج دائما وانعكس الى لا شيء من ج ب دائما وقد كان كله او بعضه ب بالاطلاق هذا خلف فان قيل
لا نسلم انعكاس لا شيء من ب ج دائما الى لا شيء من ج ب دائما قيل لو لم يصدق لا شيء من ج ب دائما لصدق بعض ج ب
بالاطلاق فنفرضه شيئا معينا وليكن د فد ج ود ب فبعض ب ج بالاطلاق وكان لا شيء من ب ج دائما هذا خلف
وهو المراد من قوله فيبتني اي الخلف في نسخه والخلف يبتني تارة اخرى على الافتراض فان الخلف فيها استناده
على عكس السالبة وفي السالبة لا بد من الافتراض على ما ذكرناه والافتراض بعينه هو الشكل الثالث وهو
الذي الاوسط فيه موضوع المقدمتين وانما كان هو بعينه اذ يطلبون شيئا يحمل عليه الجهتين والباقية مثلا
كالدالية ويقولون كل د ج وكل د ب فبعض ج ب والكاملين يسمون عكس الموجبتين بالافتراض بل بالشكل

الثالث لانه عينه وقد عرفت فيما تقدم ان الافتراض ليس هو الشكل الثالث بل فيه مقنع وكفاية فلا حاجة الى الاعادة
ثم يبينون الشكل الثالث برده الى الاول بالعكس اي بعكس الموجبتين فيدور البيان ح ويلزم منه تبيين الشيء وهو
الشكل الثالث بما تبين به وهو عكس الموجبتين ثم الخلف في العكس استعمالها غير مطبوع فان الخلف من القياسات
المركبة ومن لم يعرف القياسات واستنتاجها ان كفته سلامة القريحة في معرفة صحة قياسية فليقنع
بذلك في جميع المطالب العلمية فلا يحتاج الى التطويل في قياس الخلف ولست انكر ان الانسان ينتفع
بالخلف ويعرف صحته وان لم يعرف كونه مركبا من قياسين اقتراني واستثنائي ولم يطلع على تفاصيل
احكامه وان الخلف يعرف منه ويبين به صحة العكوس التي ذكروها ولكن عن التطويل في هذه الاشياء
استغنينا اي بما ذكرناه من بيان العكس لا بالخلف بل بالضوابط القليلة العدد الكثيرة الفوائد واعلم ان الفرق
من الخلف والمستقيم ان المستقيم يتوجه الى اثبات المطلوب اولا بوجهه وتاليف مما يناسبه ويكون مقدماته
مسلمة او ما في حكمها ولا يكون المطلوب فيه موضوعا اولا وان الخلف يتوجه اولا الى ابطال نقيض المطلوب ويسلم
على ذلك النقيض ولا يشترط فيه تسليم المقدمات بل كونها بحيث لو سلمتا انتجتا ويكون المطلوب فيه موضوعا
اولا ومنه ينتقل الى نقيضه وربما لا يدل على نفس المطلوب بل على ما هو اعم منه او اخص او مساو واذا اوضح ذلك
وظن انه المطلوب ولا انافي ذلك صدق المطلوب ولهذا قيل الخلف لا يدل على عين المطلوب والى هذا اشار
بقوله ثم ان الخلف غير كاف في ان يبين ان هذا هو العكس لا غير فان من ادعى انه اذا كان لا شيء من ج ب بالضرورة
فانه ينعكس بالضرورة ليس بعض ب ج دائما الا كل ب ج فنفرض الموصوف بالجيمية من الباء انه د على ما عرفت فيلزم
ان يكون شيء مما الجيم ب وقد قلنا بالضرورة لا شيء من ج ب هذا محال فصح العكس هكذا فهذا البيان لا يدل على
انه العكس وانما صح هذا وان لم يكن عكسا لكونه لازما من لوازم لا شيء من ج ب بالضرورة واذا كان الخلف وحده
غير كاف وامكن ان يتبين دونه صحة العكس كما بيناه اي في هذا الكتاب فلا يكون به اي ببيان العكس دون الخلف
باس وكذا بياننا للشكلين دون الحاجة الى العكس والخلف اي لا يكون به باس ايضا وليس المدعي ان يقول
ان الخلف المورد في العكس ليس بقياس فان من عرف القياس والخلف عرف انه قياس الا ان العكس خلفه
مبني على قياس استثنائي واقتراني شرطي ايضا لا اقتراني حملي فان مطلوبنا فيه اي في العكس شرطي
ايضا وهو قولنا كلما كان لا شيء من ج ب فلا شيء من ب ج وصورته وفي اكثر النسخ ومن صورته اي صورة الخلف
في العكس ان يقول ان صح لا شيء من ج ب ولم يصح لا شيء من ب ج فيصح بعض ب ج فالجملة الاولى وهي قولنا ان صح
لا شيء من ج ب ولم يصح لا شيء من ب ج هي المقدم والتالي هو قولنا فيصح بعض ب ج ونقرنه بالمقدمة الاولى

فيسح انه ان صح لا شئ من ج ب ولم يصح الاشئ من ب ج فيصح بعض ج ب وكان القياس اقترانيا من
متصلتين فالحذف الحد الاوسط وهو قولنا فيصح بعض ب ج ثم يستثنى بعد هذا نقيض التالى على ما عرف
وهو انه ليس يصح بعض ج ب لصحة الاشئ من ج ب فلا يجتمع صحة لاشئ من ج ب مع عدم صحة لاشئ من ب ج لكن الاول صحيح
فيستثنى عدم صحة التالى فيصح وهو المطلوب والمقدمة الثانية وهى قولنا كلما صح بعض ب ج فيصح بعض ج ب
وان كانت مركبة من بعض عكس محض كله لان عموم الشرطيات ليس للاعداد بل للاوضاع والاوقات
على ما عرف فى موضعه واذا كان اى حال العكس والخلف كما ذكرنا فيكون الخلف فى العكس مذكورا غير تام الصورة
اى فى حال كونه غير تام الصورة اما لانه لا يفيد بعض العكس واما لانه مبنى على الافتراض بل القياس حيث
القياس على نهج كالخلف والعكس لا يتم كونها حجة الا بها اى بالقياسات على ما عرف وهو باطل بل الصواب
ازمال الاشكال لا يحتاج فى اثبات صحتها الا الى نسبة واخطار بالبال والضوابط القليلة الجامعة
خير من الكثيرة المحوجة الى تكلفات واعتذارات واهية الفصل الثالث
فى بعض الحكومات فى نكت اشراقية اى فى حكومات فى نكت اشراقية وهى حكومات
من احرف اشراقية ومن بعض احرف المشائين على ما قال فى صدر هذه المقالة والنظر فى بعض القواعد
اى للمشائين ليعرف فيها الحق ويعلم منه المغالطات الواقعة فى حججهم وبيانا تهم لتلك القواعد ولذلك قال
ويجرى ايضا اى النظر فى تلك القواعد مجرى الامثلة لبعض المغالطات ولنقدم على ذلك مقدمة نصطلح
فيها على بعض الاشياء ليكون توطئة الى المقصود مقدمة وهى وفى نسخة هو ولوجه فان كل ضمير
توسط بين مذكر ومونث يجوز تذكيره تارة وتانيثه اخرى كقولهم الكلمة هى لفظ كذا او هو لفظ كذا ان كل شئ
اى ممكن ليخرج عنه الواجب لاختصاص هذا التقسيم وهو تقسيم الشئ الى الجوهر والعرض بالممكنات ولولا ذلك لدخل
الواجب تحت الجوهر وليس كذا او لا يكل ممكن بل بالممكنات الموجودة خارج الذهن لانه ولذلك قال له وجود فى خارج
الذهن وانما ترك التقييد بالممكن لظهوره فاما ان يكون حالا فى غيره اى مجامعا لما ينسب اليه بلفظ فى شائعا فيه
بالكلية اى بحيث لا يكون له سمك لم يجامع ما نسب اليه بلفظ فى كالبياض فى العاج فانه بكليته شايع فيه ليس له
سمك لم يجامع العاج بخلاف الماء فى الكوز ونحوه ونسميه هيئة وفى اكثر النسخ الهيئة وهى العرض فالهيئة او العرض
هو ما يحل فى غيره اى موجود خارجى يحل فى غيره شايعا بالكلية وليس على ما ظن ان ما يحل فى غيره اى يجامع ما نسب
اليه بلفظ فى هو الجنس لشموله مثل الماء فى الكوز والانسان فى البيت او الخشب او المكان او الزمان والجزء
فى الكل الى غير ذلك لاجتماع كل منها مع ما نسب اليه بلفظ فى وبقولك شايعا فيه بالكلية يخرج هذه المذكورات
وانما لها على ما لا يخفى لان لقولنا كذا موجود فى كذا معانى مختلفة لا يجمعها جامع معنوى الا النسبة وليست
مقتضية لمفهوم فى فان مع وعلى ونحوهما يدل على نسبة ما فليس نفس النسبة والاضافة مرادة بلفظ فى والنسبة
الزمانية تغاير النسبة المكانية فهو مقول بالاشتراك فان معنى كون البياض فى العاج غير معنى كون الماء فى الكوز

وكذا غيره من المعانى ولا تتوهم ان الاشتمال يجمع الكل اذ اشتمال الزمان على الشئ غير اشتمال المكان عليه ولا الظرفية
لاختلافها ايضا فان ظرفية الزمان لما فيه غير ظرفية الحائط للوتد واذا كانت لفظة فى مختلفة المعانى فيما
ذكر بعدها من الشيوع وغيره لا يجوز ان يكون فصلا مميزا او خاصة مميزة اذ اللفظ المشترك لا يعرف الى معناه
بقرينة لفظية او معنوية ولا يكون هناك فاصل معنوى لعدم العام المعنوى جنسا كان او غيره فالقيد المذكور
هو قرينة لفظية لا فاصل معنوى كما فى قولنا عين جارية لتمييزها عن الباصرات قال فى المطارحات فالمذكور
فى شرح الموجود فى المحل بالنسبة الى محال الاشتراك كقرينة للفظ فى ويجرى مجرى الرسم والعنود فيه كالفصول
والخواص المميزة مع مساهلة او ليس حالا فى غيره على سبيل الشيوع بالكلية ونسميه جوهرا فان قيل يلزم
من تعريف العرض ان يكون الصورة الجسمية لحلولها فى الهيولى حلول الشيوع بالكلية وهو حلول السريان
عرضا مع كونها جوهرا ومن تفسير الجوهر ان يكون النقطة والخط والسطح مع كونها اعراضا جواهر اذ ليس حلول
النقطة فى الخط ولا الخط فى السطح ولا السطح فى الجسم حلول السريان فيصدق على كل منها انه ليس حالا فى غيره على سبيل
الشيوع بالكلية اجيب بان الجسم ليس مركبا عنده من الهيولى والصورة وبان النقطة والخط والسطح عنده امور عدمية
والكلام فى الموجودات الخارجية ولا يحتاج فى تعريف الهيئة الى التقييد بقولنا لا كجزء منه
كما قيد به المشاؤن بان قالوا العرض ما يحل فى غيره لا كجزء منه لان الجزء اما مقدارى كنصف ذراع مثلا
او غير مقدارى كاللونية فى السواد والجوهرية فى الانسان والاول خرج بقولنا شايعا فيه بالكلية فان الجزء
اى المقدارى لا يشيع فى الكل وهو واضح وانما لم نقيد بالمقدارى لدلالة قوله واما اللونية الى اخره عليه على ما يظهر
بالتامل والثانى يحمله مورد التقسيم الموجود الخارجى لان السواد فى الخارج ليس مركبا من لونية وجامعة البصر
والانسان من جوهرية وناطقية واذا لم تكن اللونية والجوهرية جزئين خارجين فلا يحتاج الى الاحتراز عنهما
لعدم تناول ما هو كالجنس وهو الموجود الخارجى لهما واليه الاشارة بقوله واما اللونية والجوهرية وامثالها
ليست باجزاء اى خارجية على قاعدة الاشراق على ما سنذكر فلا يحتاج الى التقييد به والاحتراز
وانما لم نقيد الاجزاء بالخارجية لما تقدم من انها اجزاء ذهنية حيث قال والطبيعة البسيطة اذا كان لها جنس
ذهنى الى اخره فاذا حكم هناك انها اجزاء ذهنية وحكم ههنا انها ليست باجزاء فيستحيل ان يكون المراد انها ليست
باجزاء مطلقا ولا باجزاء ذهنية فتعين ان يكون المراد انها ليست باجزاء خارجية كما قلنا فمفهوم الجوهر والهيئة
معنى عام اى كلى لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه ولهذا عم الجوهر الجواهر الروحانية
والجسمانية والهيئة الاعراض التسعة على راى المشائين والاربعة على رايه واعلم ان الهيئة لما كانت فى المحل
اى لما كانت لا تقوم بذاتها بل بمحلها الشايعة هى فيه ففى نفسها افتقار الى الشيوع فيه فيبقى الافتقار
الى الشيوع فى المحل ببقائها واذا بقى الافتقار ببقائها فلا يتصور ان تقوم بنفسها والا لما بقى الافتقار ببقائها

ولا ان تنتقل اى من محل الى آخر فانها عند النقل تنتقل بالحركة اذ لا يمكن انتقالها من محل الى اخر الا
بحركة مستقيمة تستقل بالقيام فيها والجهات اى و بالجهات الست لان كل متحرك فانه الى جهة غير ما منه الى
اخرى ولزوم الست منه لا يخفى على الفطن والوجود لاستحالة حركة المعدوم لكونه غير مستقل بالقيام بنفسه
فيلزمها اى فيلزم الهيئة بسبب كونها موجودة ذات جهات ست ابعاد ثلثة اى متقاطعة على زوايا قائمة
وكل ما كان كذلك فهو جسم فهى اى فالهيئة جسم لا هيئة هذا خلف لبنائها على ما تبين بقوله والجسم هو جوهر
يصح ان يكون مقصودا بالاشارة اى الحسية نحو انه هنا وهناك وامثال ذلك وبهذا القيد خرج عن كل الجواهر
العقلية اذ لا يمكن ان يشار اليها بالاشارة الحسية بل بالعقلية وظاهر انه لا يخلو عن طول وعرض وعمق
ما والهيئة ليس فيها شئ من ذلك اى من الابعاد الثلثة فهما متباينان لا يصدق شئ منهما
على شئ مما يصدق عليه الاخر والحاصل انه لو انتقلت الهيئة لكانت جسما لكنها ليست بجسم فيستحيل ان تنتقل من
محل الى اخر فان قيل لا نسلم ان الهيئة لو انتقلت لكانت جسما لان انتقالها عبارة عن انها تعدم فى المحل الاول وتوجد
فى الثانى اجيب بان الموجودة فى الثانى ان كانت غير المعدومة عن الاول فلا انتقال فيه وان كانت عينها فهو مبنى
على اعادة المعدوم بعينه وهى محال لانه اذا اتحد النوع والمحل فيما له محل فلا فارق الا الزمان واذا كان الزمان
ممتنع العود فما تخصص به كذلك ايضا فلو جاز اعادته مع زمانه مع انهما كانا موجودين قبل ذلك فيكون
للزمان زمان وهو محال فان قيل ايضا لا نسلم انها لو انتقلت استقلت بالحركة لجواز ان يكون الانتقال دفعيا آنيا
قيل ان الفطرة السليمة تشهد ان آن مفارقتها عن الاول غير آن حلولها فى الثانى واذ لم يجز ان لا يكون بينهما زمان
لاستحالة تتالى الآنات فيكون بينهما زمان تستقل الهيئة فيه بالحركة وغيرها مما ذكرناه ويمكن ان يجعل هذا الجواب
دليلا براسه على استحالة الانتقال ونظمه ان يقال انها لو انتقلت استقلت للزوم قيامها بنفسها زمانا ما لكنها
لا تستقل بنفسها بل بمحلها وهذا الوجه يتمشى فى الصور النوعية والجسمية على ما اثبتها المشاؤون للزوم استقلالها
على تقدير انتقالها ولا يتمشى فى استحالة انتقال الاعراض العقلية اذ لا آن ولا زمان ثمة واعلم ان الجسم يستغنى عن
الاثبات لوقوعه تحت الحواس لا لكونه محسوسا فى ذاته فان الحس لا يدرك منه الا الاعراض الغير الداخلة فى
حقيقته كالبصر يدرك لونه وشكله ومقداره والشم ريحه والذوق طعمه والسمع صوته واللمس كيفياته لكن
اذا ادى الحس الى العقل تلك الاعراض حكم العقل حينئذ بوجود الجسم لانها لا تقوم الا بجسم طبعى فهو محسوس
من جهة عوارضه معقول من جهة ذاته وليس بمحسوس صرف ولهذا اذا خلا الجسم عن الاول كالهواء اشكل
وجوده حتى زعم قوم انه خلاء ولوقوعه تحت الحواس عرفه بانه جوهر يصح ان يكون مقصودا بالاشارة الحسية
وفى اكثر النسخ يوجد بدل قوله والهيئة ليس فيها شئ من ذلك فهما متباينان والاجسام لما تشاركت وفارقت
فى السواد والبياض فهما زائدان على الجسمية والجوهرية فهما متباينان اى ما به الاشتراك وما به الافتراق

متباينان واعلم ان الشئ اى الموجود فى الاعيان ليصح قوله ينقسم الى واجب وممكن والا فالشئ المطلق
ينقسم اليهما والى الممتنع كما عرفت من قبل ولاعتماده على ما عرفت لم يقيد الشئ بالموجود فى الاعيان لانه ان ترجح
وجوده على عدمه من نفسه فهو واجب والا فهو الممكن ولهذا قال والممكن لا يترجح وجوده على عدمه من نفسه
واذ ليس الترجح بنفسه ولا بد من مرجح لاستحالة ترجح احد طرفى الممكن على الآخر لا لمرجح اذ لو ترجح احدهما على الآخر
بنفسه لكان واجبا او ممتنعا فالترجح بغيره وهو العلة التامة اعنى مجموع الامور التى يتوقف عليها الشئ لا الناقصة
وهى بعضها كالعلل الاربع المادية والصورية والفاعلية والغائية والشروط وهى ما غاير العلل الاربع من
الامور الوجودية والعدمية التى يمتنع بعدمها الشئ ولا يجب بوجودها وان كان قد يجب معها كالشرط الاخير
والصورة وقد يكون بعض هذه تاما اذا لم يتوقف المعلول على غيره كما فى المجردات ولاشتراك الاربع مع الشرط فيما
ذكرنا سمى الجميع شرائط ولم يطلق العلة الا على التامة ولهذا لم يقيد العلة فى قوله فيترجح وجوده بحضور علته
التامة وعدمه بعدم علته فيجب ويمتنع بغيره وعند قطع النظر عن حضور العلة وعدمها لا يكون واجبا ولا ممتنعا
لا لذاته لكونه ممكنا ولا لغيره لقطع النظر عنه وان كان فى نفس الامر لا يخلو عن الوجوب او الامتناع بالغير لعدم خلوه
عن الوجود او العدم مع انه ما لم يجب بالغير لم يوجد لان نسبة وجود الممكن اليه مع وجود العلة التامة ليست بالامتناع
لذاته والا لما كان ممكنا ولا لغيره والا لما كانت العلة التامة موجودة ولا بالامكان والا كانت العلة غير تامة
واذا لم يكن النسبة بالامتناع ولا الامكان كانت بالوجوب فالممكن يجب عن علته اولا ثم يوجد ثانيا فوجوبه يتقدم على
وجوده بالذات لا بالزمان وكما انه ما لم يجب بالغير لا يوجد كذلك ما لم يمتنع بالغير لا يعدم وهو فى حالتى وجوده
وعدمه ممكن لانهما لا يخرجانه عن الامكان لذاته ولهذا يصدق عليه فى الحالين انه ليس بضرورى الوجود لذاته
ولا ضرورى العدم لذاته فمن الوجوب ما هو بالذات ومنه ما هو بالغير وكذا الامتناع والذى بالذات منهما هو
المنافى للامكان دون الذى بالغير فلو اخرجه الوجود الى الوجوب كما ظن بعضهم وصار الى ان
الممكن لا يتصور وجوده الا فى الزمان المستقبل لان الوجود لما يخرجه الى الوجوب فيخرج بذلك عن الامكان لاخرجه
العدم الى الامتناع اى بعين ما ذكر فى الوجوب فلا ممكن ابدا لانه لا يخلو عن الوجود او العدم وهما عن الوجوب
او الامتناع لكنه ليس كذلك لانه كما ان ضرورة عدمه لعدم علته غير منافية لامكانه كذلك ضرورة وجوده لوجود
علته غير منافية له ايضا وما يتوقف على غيره فعند عدم ذلك الغير لا يوجد والا لما توقف عليه
فله مدخل فى وجوده اى فلذلك الغير مدخل فى وجود ما يتوقف عليه وما لغيره مدخل فى وجوده ممكن فى نفسه
فيمكن اى ما يتوقف على غيره فى نفسه وتفنى بالعلة اى التى ترجح وجود الممكن بحضورها وهى التامة على ما قلنا
ما يجب بوجوده وجود شئ آخر يتقدم دون قصور تاخر بخلاف الناقصة على ما عرفت وتدخل فيها اى فى العلة التامة

بحث المتقدم والمتاخر

الشرايط وقد عرفتها وزوال المانع فان المانع كالاسطوانة المانعة عن هوى السقف مثلا ان لم يزل يمتنع الوجود
اى وجود الممكن وهو الهوى ههنا بالنسبة الى ما نفرض علة اى للهوى وهى الطبيعة المحركة الى السفل ممكنا والا لما
تخلف عنها واذا كانت نسبته اى نسبة وجود الممكن اليه اى الى ما نفرض علة امكانية دون ترجح فلا علية ولا معلولية
والا لكانت نسبته اليه واجبة كما بينا وليس هذا اى اعتبار الامر العدمى كزوال المانع فى العلة مصيرا
الى ان العدم يفعل شيئا اذ الاذات له حتى تفعل شيئا بل معنى دخول العدم فى العلة لان العقل اذا لاحظ
وجوب المعلول لم يصادفها حاصلا دون عدم المانع وهو واضح والعلة على المعلول تقدم عقلى لا زمانى كما اشرنا
اليه ويسمى التقدم بالذات وقد يكونان اى العلة والمعلول فى الزمان معا وذلك اذا كانا زمانيين ولذلك قال — تقدم ذاتي
قد يكونان كذلك كما فى المجردات وكيف ما كان لا يتخلف وجود المعلول عن وجود العلة التامة زمانين كانا
او لا ومنه نعلم ان تقدمها عليه ليس زمانيا وذلك كالكسر مع الانكسار فنقول كسر فانكسر دون العكس
لا استحالة ان يقال انكسر فكسر ومن المتقدم ما هو زمانى كتقدم الاب على الابن وهذا التقدم اى الذى — تقدم زماني
باعتبار الزمان بالطبع فى اجزاء الزمان اذ لا يتقدم بعضها على بعض بالزمان والا كان للزمان زمان وبالعرض
فى الاشياء الزمانية ومن المتقدم ما هو مكانى كتقدم الامام على المأموم بالنسبة الى المحراب وتاخره عنه بالنسبة — تقدم مكاني
الى الباب اذا اخذناه مبدأ ومنه نظهر جواز اجتماع التقدم والتاخر فى شىء واحد باعتبارين وذلك كتقدم
العلة على المعلول بالذات وتاخرها عنه بالرتبة الطبيعية اذا وقع الابتداء من جانب المعلول فان وقع الابتداء
من جانب العلة ايضا كانت متقدمة بالذات وبالرتبة معا وبهذا تبين ان هذه الاقسام قد يكون فيها تداخل
او وضعى كما فى الاجرام كتقدم فلك زحل على فلك المشترى اذا جعلنا المحدد مبدأ وبالعكس اذا جعلنا فلك القمر مبدأ — تقدم وضعي
ويسميان التقدم بالرتبة ويعرف المتقدم بالرتبة بانه كون احد الشيئين بالنسبة الى مبدأ محدود اقرب من الاخر
وهو المتاخر وليس تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض بالرتبة على ما ظن بل بالطبع لما ستعلم من ان الحوادث كلها
الى الحركة الدورية فتقدم جزء منها مفروض على جزء آخر منها مفروض هو تقدم بالطبع فانه لو لا الحركة من آ الى ب ما صح
الحركة من ب الى ج اذ كيف يتحرك ما لم يصل اليه فكذا مقدار هذه الحركة وهو الزمان الذى لا مزيد عليها فى الاعيان
على ان الزمان وكذا الحركة شىء واحد لا اجزاء له فى الحقيقة بغير الفرض ليصدق على بعضها التقدم والتاخر او شرفى — تقدم شرفي
بحسب صفات الاشرف كتقدم المعلم على المتعلم بحسب كثرة فضايله بالنسبة الى المتعلم وجزء العلة قد يتقدم
زمانا كالخشب على الكرسى وهو العلة المادية والواحد على الاثنين وقد يتقدم بعد ما عقلنا اى لا زمانيا
كتقدم صورة الكرسى وهى العلة الصورية عليه لانه ليس بالزمان لكون الشىء مع العلة الصورية بالزمان بل بالطبع
وهو تقدم كل ما يمتنع بعدمه الشىء ولا يجب بوجوده وحده فيتناول جميع اجزاء العلة وشرايطه ومنه نعلم ان تقدم
الجوهر على العرض بالطبع وليس تقدم الواحد على الاثنين بالزمان لانهما قد يكونان معا بالزمان كتقدم الواحد الاول

52a

على الاثنين المركب منه ومن الصادر الاول ومع ذلك نعقل ان الواحد قبل الاثنين فهو بالطبع واشترك
ما بالطبع مع ما بالذات فى تقدم ذات شىء على ذات آخر فان العلة يجب تقدمها على المعلول بذاتها سواء كانت تامة
وهى المتقدمة بالذات او غير تامة وهى المتقدمة بالطبع واطلاق لفظ التقدم على الباقى بالمجاز والعرض
لا بالحقيقة والذات فان المتقدم بالزمان ليس التقدم له بل لاجزاء الزمان المفروضة فانا اذا قلنا ان موسى
اقدم من عيسى عليهما السلم فمعناه ان زمان موسى اقدم من زمان عيسى فالتقدم الحقيقى بين الزمانيين وهو
بالطبع لا من التخصيص اللهم الا ان يكون للمتقدم منهما مدخل فى وجود المتاخر وحينئذ يرجع الى التقدم بالطبع
وكذا فى التقدم بالشرف يجوز ايضا اذ صاحب الفضيلة ربما قدم فى الشروع فى الامور او فى منصب الجلوس
فيرجع الى التقدم الزمانى او الرتبى الراجع الى الزمان ايضا فانه اذا قيل بغداد قبل البصرة فهو بالنسبة الى القاصد
المتحدر ولا معنى لهذا التقدم الا ان زمان وصوله الى بغداد قبل زمان وصوله الى البصرة واما القاصد
المصعد فبالعكس وليس احدهما قبل الاخر بذاته ولا بحسب حيزه ومكانه بل بحسب الزمان على الوجه المذكور
ومنه نعلم ان التقدم ليس مقولا على الخمسة بالتواطؤ ولا بالتشكيك كما ظن بعضهم بل بالحقيقة والمجاز كما بينا
واذا عرفت ان المتقدم على خمسة اقسام بالذات وبالزمان وبالرتبة وبالشرف وبالطبع عرفت ان المتاخر
كذلك وامثلته عين امثلة المتقدم وكذلك المع على خمسة اقسام اما بالزمان فظاهر كالعلة مع المعلول
وذلك فى غير المفارقات لانها غير زمانية واما بالذات فكمعلولى علة واحدة وبالطبع كالمتكافئين فى لزوم
الوجود من غير ان يكون احدهما سببا لوجود الاخر كالضعف والنصف مثلا او بالوضع كالمؤمنين فى صف واحد
وبالشرف كمتعلمين عند معلم والجسمان لا يصح بينهما المعية الكائنة من جميع الوجوه لاستحالة اجتماعهما فى
مكان واحد وههنا اى وفى هذا المقام امر اخر يجب ان نذكر فى المقدمة وهو وجوب تناهى السلاسل
المجتمعة الاحاد المترتبة ترتبا ما لانه يبتنى عليه ما نحن بسبيله كما يبتنى على غيره مما ذكر فى المقدمة ولهذا قال
آخر واعلم ان كل سلسلة فيها ترتب اى ترتب كان اى سواء كان وضعيا كما فى الاجسام او طبيعيا كما فى
العلل والمعلولات ونحوها من الصفات والموصوفات المترتبة الموجودة معا وآحادها مجتمعة يجب
فيها النهاية وبالقيد الاول خرج ما لا ترتب فيه كالنفوس الناطقة المفارقة وبالثانى ما لا يجتمع آحاده
وان كانت مترتبة كالحوادث التى لا اول لها من كل حادث الى الازل اذ لا يجب النهاية فى مثلها ومعنى كون الشىء
غير متناه ان اى قدر ومبلغ اخذت منه وجدت قدرا اخر خارجا عنه من غير حاجة الى العود كالقدر المتصل
والمبلغ المنفصل وانما لم يجب فيهما التناهى اذ لا سبيل لهذين البرهانين فيهما فان كل ما ليس له آحاد موجودة معا
وليس له ترتب فلا مجموع له داخل فى الوجود اذ كل مجموع بعض افراده معدوم فهو من حيث هو ذلك المجموع معدوم

وكل افراد لا ارتباط لبعضها بالبعض فالحصل منها مجموع وهذا لكن يطبق بعضه على بعض لعدم الترتب واذ
ذاك فسبيل الترتب والمقابلة من احاد الجملتين ولا يتم البرهان ولهذا وجب اعتبار الشرطين معا فان كل
واحد من السلسلة منه ومن اي واحد كان ان كان بعدد غير متناه فيلزم ان يكون اي غير المتناهي
منحصرا بين حاصري الترتب وهما الواحدان الواقعان في الترتب مفروضا بينها غير المتناهي وهو محال وذلك
ظاهر وان لم يكن فيها اي في السلسلة اثنان ليس بينهما ما لا يتناهى فما من واحد وفي اكثر النسخ فما من احد
اي من آحاد السلسلة الا منه وبين اي واحد كان مما في السلسلة اعداد متناهية فالكل يجب فيها
النهاية وليس هذا هو الحكم على الكل المجموعي بما حكم به على كل واحد فيكذب كما لو قيل اذا كان من كل واحد
دون الذراع فالكل دون الذراع فانه كاذب لتناول كل واحد واحد الآحاد على الترتب واذ ذاك فلا يلزم
ان يكون الكل دون الذراع بل قد يكون كذلك وقد يكون ذراعا او اكثر بل هو الحكم على انه اذا كان ما بين كل
واحد واي واحد دون الذراع فالكل دون الذراع وهو حق لعدم تناول كل واحد واي واحد الآحاد على الترتب
وانما متناول ما بين اي واحد واي واحد كان من الاعداد او الحيثيات المفروضة لعدم النهاية سواء قربت او بعدت
اشتملت على اخواتها او لم تشتمل لهذا يصدق انه اذا كان ما بين حيثية واي حيثية او بين اي عدد واي عدد
متناهيا كان الكل متناهيا وهذا في الاجسام ايضا متوجه اي وهذا البرهان متوجه في الاجسام
ايضا اي في بيان تناهيها لان اللاتناهي اما ان يكون في اجسام مختلفة او في جسم واحد فيفرض فيها اي في
الاجسام سلسلة من حيثيات مختلفة وذلك اذا كان اللاتناهي في جسم واحد فان هذا لا يتمشى فيه الا بفرض
حيثيات على ما ذكرناه ولهذا يسمى برهان الحيثيات او اجسام مختلفة وذلك اذا كان اللاتناهي فيها فيطرد
فيها البرهان على الوجه الذي قررناه في الاعداد اذا قيمت الاجسام المختلفة او الحيثيات المفروضة في الجسم الواحد
مقام الاعداد وايضا لك اي برهان آخر على تناهي السلسلة المفروضة يعني برهان التطبيق المشهور مع ادلى
تصرف على ما الحقنا وهو ان نفرض عدم قدر متناه من وسط السلسلة باخذه كانه ما كان وطرفاه من
السلسلة متصل احدهما بالآخر حتى لا يبقى فرجة وتلمة من قسمي السلسلة الغير المتناهيين وتحصل سلسلة واحدة
غير متناهية باخذ هكذا مرة اي باخذ السلسلة محذوفا عنها هذا القدر مرة ومع القدر المفروض عدمه مرة اخرى
كانها سلسلتان ونطبق احدهما على الاخرى في الوهم ان كان اللاتناهي في جسم او بعد واحد وان كان
في اجسام مختلفة او حيثيات لذلك فعلى ما اشار اليه بقوله او نجعل عدد كل واحد منهما بالعدد الآخر في
العقل ان كان من الاعداد اي ما فيه تعدد كالاجسام والحيثيات المختلفين فلا بد من التفاوت وليس في
الوسط لانا وصلنا وسددنا الثلمة فهو في الطرف فيقف الناقص على طرف والزائد يزيد عليه بالمتناهي
وهو ذلك القدر المحذوف وما زاد على المتناهي بمتناه فهو متناه فالسلستان متناهيتان وقد فرضناهما

ليستا كذلك هذا خلف محال وبه اي وببرهان التطبيق يعني تناهي الابعاد باسرها اي سواء كانت جسمانية او
قائمة بانفسها عند من يقول بها ونحو ذلك والعلل والمعلولات وغيرهما كالموصوفات والصفات المترتبة
ولا يخفى ما في هذين البرهانين من المنع حكومة في نزاع بين اتباع المشائين الذاهبين الى ان وجود الماهيات
زائد عليها في الاذهان والاعيان وبين مخالفيهم الصائرين الى انه زائد عليها في الاذهان لا في الاعيان الوجود
يقع بمعنى واحد ومفهوم واحد على السواد والجوهر والانسان والفرس فهو معنى معقول اعم من كل
واحد وكذا مفهوم الماهية مطلقا والشيئية والحقيقة والذات على الاطلاق اي وكذا يقع كل من الاربعة
مطلقا كالماهية من حيث هي لا مقيدا كماهية فلان او بهان وقس عليها اطلاق الثلاثة الباقية على كل من المذكورات
فكل من الاربعة معنى معقول اعم من كل من المذكورات فندعي ان هذه المحمولات وفي اكثر النسخ ان هذه محمولات
عقلية صرفة اي لا وجود لها الا في الاذهان بمعنى انها تكون زائدة على الماهيات التي تحمل عليها في الاذهان لا في
الاعيان انها لو لم تكن كذلك فاما ان تكون زائدة عليها في الاذهان والاعيان معا او غير زائدة عليها اصلا حتى يكون وجود
السواد مثلا هو نفس السواد والثاني باطل لقوله فان الوجود ان كان عبارة عن مجرد السواد ما كان بمعنى واحد
يقع على البياض وعليه وعلى الجوهر وبطلان التالي يدل على بطلان المقدم ومنه نعرف ان الوجود ليس عبارة عن
البياض والجوهر وغيرهما من الماهيات وان الماهية والشيئية والحقيقة والذات ليس شيء منها عبارة عن شيء من الماهيات
وانه اذا لم يكن الوجود عبارة عن شيء من الماهيات وهو صادق عليها فيكون اعم من كل منها واما بطلان الاول فلقوله فاذا
اخذ اي الوجود معنى اعم من الجوهرية مثلا وزائدا عليها في الاعيان فاما ان يكون حاصلا في الجوهر قائما به او مستقلا
بنفسه لان كل موجود في الاعيان اما جوهر او عرض فان كان مستقلا بنفسه فلا يوصف به الجوهر اذ نسبته
اي نسبة الوجود على تقدير كونه جوهرا اليه اي الى الجوهر الذي وصف به والى غيره سواء لتساوي نسبة الوجود الى
الجوهر والعرض فلو وصف به الجوهر لوصف به العرض ولو وصف به العرض لزم قيام الجوهر بالعرض لقيام الصفة
بالموصوف وكون الصفة وهي الوجود جوهرا بالعرض هذا على تقدير كون الوجود قائما بنفسه وان كان في الجوهر فلا شك
انه يكون وفي اكثر النسخ فلا شك ان يكون حاصلا له والحصول هو الوجود فالوجود اذا كان حاصلا فهو موجود
لان كل حاصل موجود وكل موجود له وجود فللوجود وجود الى غير النهاية فان قيل هذا انما يلزم لو لم يكن الوجود وكونه
موجودا واحدا والبه اشار بقوله فان اخذ كونه اي كون الوجود موجودا انه عبارة عن نفس الوجود قلنا ان كان
كما اخذتم فلا يكون الموجود اي صدقه وحمله على الوجود وغيره بمعنى واحد اذ مفهومه في الاشياء انه شيء له الوجود
وفي نفس الوجود انه هو الوجود ونحن لا نطلق على الجميع الا بمعنى واذ ذاك فلا بد من ان يكون الوجود موجودا
كما في سائر الاشياء وهو انه شيء له الوجود ويلزم ان يكون للوجود وجود الى غير النهاية كما قلنا ثم نقول اي في بيان مفهوم

ابطال رأي الوجود زائد على الماهية

الموجود غير مفهوم الوجود ان كان السواد معدوما فوجوده ليس بحاصل فليس وجوده بموجود اذ وجوده ايضا
معدوم فاذا عقلنا الوجود وحكمنا بانه ليس بموجود فمفهوم الوجود غير مفهوم الموجود ثم اذا قلنا وجد
السواد الذي قد كنا اخذناه معدوما وكان وجوده غير حاصل ثم حصل وجوده فحصول الوجود غيره اي غير الوجود
مع ان الحصول هو الوجود فللوجود وجود ويعود الكلام الى وجود الوجود فيذهب الى غير النهاية والصفات
المرتبة الغير المتناهية اجتماعها محال لما عرفت من استحالته فما ادى اليه وهو كون الوجود زائدا على الماهية
في الاعيان يكون محالا ويمكن ان يقال انا مثل نفرض معدوما موجودا منبها على ان الحوادث توجد ولو زاد
وجود الوجود على نفس الوجود لما حدث حادث في زمان الا وان يحدث قبله فيه ما لا يتناهى اذ الحصول الوجود
للشيء الا وان يوجد الفاعل وجود وجوده اولا وهكذا متصاعدا الى غير النهاية والمتوقف على ما لا يتناهى مترتبا
غير حاصل بعد لن يحصل ابدا فلو زاد لما حدث حادث والمقدم كالتالي باطل فالوجود غير زائد عينا وجه اخر
اي ان الوجود غير زائد على الماهية في الاعيان وهو وجه الزامي وهو ان هو آ وهم اتباع المشائين استدلوا
على ان الوجود زائد على الماهية في الاعيان بانا نعقل الماهية دون الوجود اذ ربما شككنا في وجودها بعد
تعقلها وكل امرين يعقل احدهما دون الاخر فهما متغايران في الاعيان لا متحدان فيها فالوجود مغاير للماهية
وزائد عليها في الاعيان ومخالفوهم الزموهم بعين هذه الحجة بان قالوا الوجود غير زائد على الماهية في الاعيان
والا لزم التسلسل للزوم كون وجود الوجود زائدا عليه بعين ما ذكرتم لانا قد نفهم الوجود كوجود العنقاء
مثلا ونشك هل هو في الاعيان حاصل ام لا ولو اتحد الوجودان اعني وجود العنقاء ووجود وجوده لامتنع
تعقل احد الوجودين مع الشك في الاخر كما ذكرتم في اصل الماهية ووجودها ثم يعود الكلام الى وجود وجود
الوجود ويتسلسل الى غير النهاية مترتبا موجودا معا وهو محال فان قيل وجود الوجود غير زائد عليه لانه
لذاته الوجود فذاته نفس الوجود فهو بذاته موجود وغيره من الماهيات به موجود كما ان الزمان
بذاته متقدم ومتاخر وغيره من الاشياء به متقدم ومتاخر قلنا كما لا نعقل الماهية مع الشك في وجودها
على زيادة الوجود عليها كذلك يدل تعقل الوجود المضاف الى الماهية مع الشك في وجود ذلك الوجود على زيادة
الوجود على الوجود الاصلي والى ما ذكرنا اشار بقوله وهو ان مخالفي هو آ اتباع المشائين فهموا الوجود وشكوا
هل هو في الاعيان حاصل ام لا كما ان في اصل الماهية عند اتباع المشائين حيث فهموها وشكوا في وجودها
فيكون للوجود وجود آخر زائد عليه كما ان للماهية زائدا عليها عندهم ويلزم التسلسل وهو في الحقيقة
نقض اجمالي وبطلانه ان يقال لو صح ما ذكرتم من الدليل لزم التسلسل الممتنع والتالي باطل فالمقدم مثله وسنبين
هذا اي بهذا البيان ان ليس في الوجود ما عين ماهيته الوجود كالواجب لذاته على ما ذهب اليه [illegible]
فانا بعد ان نتصور مفهومه اي مفهوم ما عين ماهيته الوجود نشك في انه هل له الوجود اي الحصول

في الخارج ام لا وعند هذا نقول الوجود المشكوك لا يخلو اما ان يكون عين المتصور المعلوم او غيره وهما باطلان لانه
ان كان عينه فيكون المشكوك عين المعلوم وهو ظاهر الفساد ولهذا لم يتعرض له وان كان غيره فيكون له
وجود زائد اي على الوجود الاول الذي هو نفس الماهية ويتسلسل كما تقرر من غير تقرير وهذا محال وهو انما
لزم من فرض ما هو عين ماهيته الوجود فليس في الوجود مثله ولما زيف الحجة التي هي معتمد القائلين بان
للوجود صورة في الاعيان زائدة على الماهية المتصفة به نقضها اجمالا وباستلزامها خلاف مذهبهم اتجه
بما يدل على بطلان تلك المقالة في نفس الامر منبها على انه لا يلزم من فساد حجة مذهب ثبوت ما يناقض
ذلك المذهب لجواز ان يكون المذهب حقا والاحتجاج عليه فاسدا ولذلك لم يمنع بعض حججهم وقال
وجه آخر اي دال على بطلان مذهبهم هو انه اذا كان الوجود للماهية اي وصفا للماهية وزائدا عليها
في الاعيان على ما هو الفرض فله نسبة اليها اي الى الماهية وللنسبة وجود اي حصول وثبوت في الخارج على
ما هو زعم المشائين ولوجود النسبة نسبة اليها اي الى النسبة ويتسلسل اي وجودات للنسبة الى غير النهاية وهو محال
نشأ من اخذ الوجود زائدا على الماهية عينا فالوجود غير زائد عليها عينا بل ذهنا وجه آخر هو ان الوجود
اذا كان حاصلا في الاعيان وليس بجوهر اذ الوجود يصح ان يكون صفة للماهيات والاشياء غير الجوهر كذلك
فلا شيء من الوجود بجوهر بهذا الدليل ان سلمت الكبرى والا فبالاجماع المتنازعين فتعين ان يكون هيئة في الشيء
اي عرضا فيه لان الممكن الموجود اما جوهر او عرض فاذا لم يكن جوهرا تعين ان يكون عرضا واذا كان عرضا فلا يخلو
حصوله من ان يكون قبل محله بالذات او معه او بعده والاقسام الثلثة باطلة فكذا كون الوجود زائدا واليه
الاشارة بقوله فلا يحصل مستقلا ثم يحصل محله فيوجد قبل محله والا لا يكون عرضا لاستحالة وجود العرض دون
المحل وقد فرض كذلك هذا خلف ولا ان يحصل محله معه اذ لا يوجد مع الوجود لا بالوجود اذ على هذا فاذا
التقدير يوجد اي المحل مع الوجود لا به وهو محال لان المحل يوجد بالوجود لا معه والا لزم ان يكون للماهية
وجود آخر غير الذي كلامنا فيه وهو محال ولا ان يحصل بعد محله وهو ظاهر لاستلزامه كون الماهية
موجودة قبل وجودها فيتقدم الوجود على نفسه او يكون قبل الوجود وجود آخر فيعود الكلام الى وجود الوجود
متسلسلا الى غير النهاية وهما باطلان فكذا ما ادى اليهما وايضا اذا كان في الاعيان زائدا على الجوهر فهو
قائم بالجوهر لكونه معنى من المعاني التي يوصف بها الجوهر واستحالة وصف الشيء على الاستقلال به فيكون كيفية
عند المشائين لانه هيئة اي لان الوجود هيئة اي عرض موضوعه الجسم للاعراض قارة اي توجد اجزاؤها
معا خلاف الزمان والحركة وان يعقل وان يعقل لا تحتاج في تصورها الى اعتبار تجزئ خلاف الكم
واضافة الى امر خارج اي عنها وعن محلها خلاف الستة الباقية من الاعراض وكل ما كان كذلك

نحو كمية كما ذكروا في حد الكيفية اي من انها هيئة كما ذكرنا وقد حكموا مطلقا ان المحل يتقدم على العرض من
الكيفيات وغيرها فيتقدم الموجود على الوجود وذلك ممتنع لاستلزامه تقدم الوجود على نفسه او يكون قبل
الوجود وجود آخر الى آخر ما قررنا ثم لا يكون الوجود اعم الاشيا مطلقا على ما هو المشهور والحق المتفق عليه بين
المتنازعين بل الكيفية والعرضية اعم منه اي من الوجود من وجه لانقسام الكيفية الى الوجود وغيره وكذا
العرضية وايضا اذا كان اي الوجود عرضا فهو قائم بالمحل ومعنى انه قائم بالمحل انه موجود بالمحل مفتقر وفي اكثر
النسخ فيفتقر في تحققه اي في وجوده الخارجي اليه لكون محل العرض من مقومات وجوده ولا شك ان المحل موجود
بالوجود فدار القيام لان كل واحد من الوجود ومحله موجود بالآخر فيقوم كل واحد منهما بالآخر ودار القيام وهو
محال لاستلزامه تقدم الشي على نفسه وعلى المتقدم عليه وهذا المحال انما لزم من كون الوجود ذا هوية عينية
ومن احتج في كون الوجود زايدا في الاعيان بان الماهية ان لم ينضم اليها من العلة امر فهي
فيقتضيه حق وان انضم اليها امر هو الوجود كان ذلك الوجود حاصلا لها في الخارج وهو المطلوب
على العدم لبقائها على ما كانت وان انضم اليها امر هو الوجود كان ذلك الوجود حاصلا لها في الخارج وهو المطلوب
وانما لم يذكر هذا القسم لظهوره اخطا فانه يفرض ماهية ثم يضم اليها وجودا وهو خطا لان الوجود امر
اعتباري لا هوية له في الاعيان يفيده الفاعل بل الذي يفيده الفاعل هو نفس الماهية على ما قال والخصم يقول نفس
العينية من الفاعل لا وجودها كما زعمتم على ان الكلام يعود الى نفس الوجود الزايد اي على الماهية عند المفروض
انه الذي افاده الفاعل في انه هل افاده اي هل افاد الوجود المفروض الفاعل شيا آخر هو الوجود او هو كما كان
فان لم يفد الفاعل للوجود وجودا آخر فهو كما كان على العدم وان افاده شيا هو الوجود لزم ان يكون للوجود وجود
آخر الى غير النهاية فان قيل ان الفاعل انما افاد نفس الوجود لا وجود الوجود قلنا وكذلك الفاعل انما افاد نفس
الماهية لا وجودها الذي هو امر اعتباري وان قيل الذي افاده الفاعل هو الوجوب دون الوجود قلنا الكلام
يعود الى الوجوب كما عاد الى الوجود فان فاعل الوجوب ان لم يفده شيا فهو على العدم وان افاده امرا عاد اليه
الكلام واعلم ان اتباع المشائين قالوا انا نعقل الانسان دون الوجود ولا نعقله دون نسبة الحيوانية
وكذا دون نسبة غيرها من اجزاء الانسان اليه وعلى هذا لا يكون الوجود جزء الانسان ولا ذاته ولا لما امكن
تعقل الانسان دون تعقل الوجود بل زايدا عليه في الاعيان وهو المطلوب وهذا وان امكن دفعه بانه لا يلزم
من كون الوجود ليس جزء الانسان ولا ذاته ان يكون زايدا عليه في الاعيان لجواز ان يكون زايدا عليه في
الاذهان لكنه ما دفعه بهذا الوجه بل بوجه آخر لاشتمال الكلام على شايعة من جهته ان يتعجب منه ولذلك قال
والعجب ان نسبة الحيوانية الى الانسانية ليس معناها الا كونها موجودة فيه اما في الذهن او في العين
فوضعوا في نسبة الحيوانية الى الانسانية وجودين احدهما للحيوانية التي فيه والثاني ما يلزم من وجوده الانسانية
حتى يوضعها فيه وبيان التناقض انهم لما سلموا انه لا يمكن تعقل الانسان دون نسبة الحيوانية اليه لكن نسبة

الحيوان الى الانسان لا يمكن ان يتصور بدون وجودها لان معنى هذه النسبة كون الحيوان في الانسان مع
ان كون الشي في الشي يقتضي وجودها لاستحالة كون المعدوم في المعدوم فاذن لا يمكن تعقل الانسان دون
وجوده وقد قالوا انه يمكن هذا خلف محال وفيه نظر اذ لا يلزم من اقتضا كون الحيوان في الانسان وجودها
ان لا يمكن تعقل الانسان دون وجوده على ما لا يخفى ثم ان بعض اتباع المشائين بنوا كل امرهم في
الالهيات على الوجود لان موضوع الالهي عندهم هو الوجود وكذا الواجب الذي هو المبدا لجميع الممكنة
ووجوداتها العرضية لكن الوجود يقال على معان مختلفة اشتركت كلها في انها اعتبارات عقلية اضيفت الى
الماهيات الخارجية كالنسب والروابط والذوات على ما قال والوجود قد يقال على النسب الى الاشيا
كنسبة الشي الى الزمان والمكان اللذين هما اعتباران عقليان كما يقال الشي موجود في البيت وفي السوق
وفي الذهن وفي العين وفي الزمان وفي المكان فلفظ الوجود مع لفظ في في الكل بمعنى واحد ففي هذه
الامثلة اضيفت اعتبارات عقلية هي نسبة الشي الى الامكنة المذكورة في الامثلة والزمان والمكان الى
الماهيات الخارجية معبرا عنها بالوجود لكن في قوله فلفظ الوجود مع لفظ في في الكل بمعنى واحد فيه نظر
لما تقدم من ان قولنا كذا موجود في كذا دل على معان مختلفة بالاشتراك ولا يجمعها جامع معنوي لكن المساهلة
في امثال هذه المواضع جائز اذ المحل مقصودها لا يجدي بطائل في المهمات مع انه يمكن ان يفرق بين ما تقدم
وهو ما كل في عين ومن المذكور هنا وهو الموجود في الشي وانه لا يلزم من الاختلاف هناك الاختلاف هنا
فلنعد عنه ويطلق اي الوجود بازا الروابط كما يقال زيد يوجد كاتبا ففي هذا المثال عبر عن اضافة
نسبة المحمول الى الماهية الخارجية اي الموضوع بالوجود اعني يوجد مكان ما كان يعبر عنه بهو وقد يقال
على الحقيقة والذات كما يقال ذات الشي وحقيقته ووجود الشي وعينه اي حقيقته ونفسه
اي ذاته ففي قولنا وجود الشي بمعنى حقيقة الشي وذاته قد عبر عن اضافة الحقيقة والذات اللذين هما
من الاعتبارات العقلية الى الماهية الخارجية بالوجود فهو هذا اي في جميع مواضع استعمال لفظ الوجود
على ما عرف بالاستقراء اعتبارات عقلية يضاف الى الماهيات الخارجية وفي اكثر النسخ الخارجية ثم يعبر
عنها بالوجود فالمفهوم من الوجود على ما هو المعلوم من مواضع استعماله انه اعتبار عقلي يحصل عن اضافة
الاعتبارات العقلية الى الماهيات الخارجية هذا اي هذه الاعتبارات العقلية واضافتها الى الماهيات
الخارجية بلفظ الوجود بل زيادة عليه وهو ان الوجود اعتبار عقلي كما ذكرنا ما فهم منه اي من الوجود
الناس وعلى ما وجه البرهان انه امر كلي عقلي لا هوية له في الاعيان والتحقيق ان الصفات تنقسم الى ما لها
وجود في الذهن والعين كالبياض والى ما ليس لها وجود الا في الذهن ووجودها العيني هو انها في الذهن

كالنوعية المحمولة على الانسان والجزئية المحمولة على زيد فان قولنا زيد جزئي في الاعيان ليس معناه ان الجزئية
لها صورة في الاعيان قائمة بزيد وكما انه لا يلزم من كون الشئ جزئيا في الاعيان ان يكون للجزئية ماهية
زائدة على الشئ في الاعيان فكذلك لا يلزم من كون الشئ موجودا في الاعيان ان يكون للوجود ماهية زائدة على
الشئ في الاعيان فالوجود صفة عقلية يضيفها العقل تارة الى ما في الخارج وتارة الى ما في الذهن وتارة يحكم
حكما مطلقا متساوي النسبة الى الطرفين والوجوب والامكان والامتناع والوحدة ونحوها كلها من هذا
القبيل واذا كان مآل الوجود الى ما قد ذكرنا فقد بطل كل ما بنوا عليه امرهم هذا ان اريد بالوجود ما يفهم منه
الناس **فان كان** وفي نسخة فاذا كان **عند المشائين له معنى آخر** اي غير ما يفهم منه الناس ودل عليه البرهان
فهم ملزمون ببيانه في دعاويهم لا على ما اخذوه من انه اظهر الاشياء فلا يجوز تعريفه بشئ آخر
لان الذي هو اظهر الاشياء هو الامر الاعتباري العقلي المفهوم للكل الذي يستحيل ان يوجد في الخارج فضلا عن
ان يكون حقيقة شئ فيه او جزءها وهم لا يقولون به والذي يقولون به غير مفهوم فلا يصغى اليهم حتى يبرزوا ما في ضميرهم
ويبينوه ليعرف صحته وفساده **واعلم ان الوحدة** وهي بحسب العقل انقسام الهوية **ايضا ليست بمعنى زائد في**
الاعيان على الشئ والا كانت الوحدة شيئا واحدا من الاشياء لان التقدير انها شئ موجود واحد من الموجودات
ثابتة للموصوف بها **فلها وحدة** اي الواحد ما له وحدة **وايضا** اي في الاستدلال على ان للوحدة وحدة **يقال واحد**
وآحاد كثيرة كما يقال شئ واشياء كثيرة للدلالة على ان الوحدة والكثرة تعرضان لطبيعة الوحدة كما تعرضان للشئ
ولهذا يقال وحدة واحدة ووحدات كثيرة كما يقال شئ واحد واشياء كثيرة ولما كان الواحد ذا وحدة واحدة والآحاد
ذوات وحدات كثيرة استعمل الواحد والآحاد بدل الوحدة والوحدات لتلازمهما **ثم الماهية والوحدة اذا اخذتا**
شيئين فهما اثنان احدهما الوحدة والآخر الماهية التي هي لها فيكون لكل واحد منهما وحدة فيلزم منه محالات
منها انا اذا اقلنا هما اثنان يكون للماهية دون الوحدة وحدة ويعود الكلام متسلسلا الى غير النهاية
ومنها ان يكون للوحدة وحدة ويعود الكلام فيجتمع صفات مترتبة غير متناهية وهو ظاهر لا يحتاج الى
بسط وتقرير **واذا كان حال الوحدة كذا** اي من كونها امرا اعتباريا عقليا فقط فالكثرة لا تكون الا عقلية لتركبها
من الوحدات ولما كان العدد كثرة مجتمعة من الوحدات وكان الغرض بيان كون الاعداد امورا اعتبارية عبر عن
الكثرة بالعدد وقال **فالعدد ايضا امر عقلي فان العدد اذا كان من الآحاد** اي الوحدات **والوحدة صفة عقلية**
فيجب ان يكون العدد كذا كما قررنا فالعدد معنى قائم بالنفس به تعرف القليل والكثير والزائد والناقص **وجه**
آخر اي في ان العدد امر اعتباري عقلي **هو ان الاربعة اذا كانت عرضا قائما بالانسان مثلا فاما ان يكون**
في كل واحد من الاشخاص من الاربعة تامة وليس كذا والا كان كل شخص اربعة **او في كل واحد شئ من الاربعة**
وليس اي ذلك الشئ من الاربعة الذي في كل واحد **الا الوحدة** التي لا وجود لها الا في العقل **فمجموع الاربعة**

الوحدة

ليس له محل غير العقل لتركبها من الوحدات التي لا وجود لمجموعها الا فيه اذ على هذا التقدير لكل وحدة محل
خارجي هو الشخص الذي قامت به دون مجموعها **او ليس في كل واحد من الاربعة ولا في شئ منها فليست على**
هذا التقدير ايضا في غير العقل واذا كان العدد ما يعتبره العقل **فظاهر ان الذهن اذا جمع واحدا في**
الشرق الى آخر في الغرب يحصل لاحظ الاثنينية لانه المعتبر والملاحظ للاثنينية والاربعة وغيرهما **واذا**
رأى الانسان جماعة كثيرة اي مع الاجتماع لانه لو لم يعتبر فيما وقع اليه النظر اجتماعا لم يكن ما اخذ منهم ثلثة
ولا غيرها وليس اعتبار الذهن للاعداد موقوفا على تعقل امور خارجة واعتبار كثرة مجتمعة منها بل قد يعتبر
العدد في الامور الاعتبارية حتى في نفس الاعداد واليه الاشارة بقوله **وما خذ ايضا في الاعداد مائة مائة وعشرة**
عشرات ونحوها وفي بعض النسخ ونحوهما **واعلم ان الامكان للشئ متقدم على وجوده** اي وجود ذلك الشئ وهو الممكن
في العقل لان وجوده الممكن معلل بامكانه فيقال انما وجد لامكانه ولا يقال انه امكن لوجدانه وكل ما علل بشئ
يجب تاخره عنه فوجود الممكن متاخر عن امكانه بل امكانه سابق على وجوده كما قلنا واليه الاشارة بقوله **فان**
الممكنات يكون ممكنة ثم توجد ولا يصح ان يقال انها توجد ثم يصير ممكنة والامكان مفهوم واحد يقع على المختلفات
وما كان كذلك لا يكون نفس شئ من تلك المختلفات بالماهية والا لما وقع بمفهوم واحد على غيره بل يكون امرا معقولا
اعم من كل منها **ثم هو** اي الامكان **عرضي للماهية** اذ لو كان ذاتيا لما امكن تعقلها دونه **ويوصف به الماهية**
وهو ظاهر ولان وصف الشئ قائم به لاستحالة وصفه بما لم يقم به او بما هو قائم بنفسه لاستحالة ان ينطبع في غيره اذ لا
بد في الحلول من ان يكون سايغا فيه ملاقيا للكل بالكل وما قام مستقلا بالابعاد لا يتداخل وبغير الابعاد لا يسع
في الغير **فليس** اي الامكان **شيئا قائما بنفسه** والا امتنع وصف الماهية به **وليس بواجب الوجود اذ لو وجب**
وجوده بذاته لقام بنفسه فما افتقر الى اضافة الى موضوع واذا لم يكن الامكان نفس الماهية والا واجب
الوجود ولا شيئا قائما بنفسه بل بالماهية فلا يزيد على ماهيات الممكنات في الاعيان اي لا يكون امرا ثابتا في
الخارج والا **فيكون** اي الامكان **موجودا ممكنا اذن** لانحصار الموجود الخارجي في الواجب والممكن فما ليس بواجب
يكون ممكنا بالضرورة **فامكانه** اي امكان الامكان **يعقل قبل وجوده** اي وجود الامكان **فانه ما لم يمكن اولا لا يوجد**
على طبق تقرير **فليس امكانه هو** اي ليس امكان الامكان نفس وجود الامكان لان امكان الامكان سابق على وجود
الامكان والسابق على وجود الشئ لا يكون نفس ذلك الشئ لامتناع تقدم الشئ على نفسه **ويعود الكلام هكذا الى**
امكان امكانه اي امكان امكان الامكان **الى غير النهاية فيفضي الى السلسلة الممتنعة** لاجتماع آحادها مترتبة
فالامكان وكذا قسماه امور معقولة تحصل في العقل من اسناد المتصورات الى الوجود الخارجي وليست موجودات
في الخارج وان كانت زائدة في العقل من اسناد المتصورات الى الوجود الخارجي وليست موجودات في الخارج وان
كانت زائدة في العقل على ما تتصف بها **وكذا الوجوب** اي غير زائد في الاعيان على الماهية الواجبة بل هو امر اعتباري
كما ذكرناه

الامكان

وجوب

فان الوجوب صفة للوجود ولهذا يقال وجود واجب كما يقال وجود ممكن فاذا زاد عليه على ما يقوله الخصم
ولم يقم بنفسه لكونه صفة محتاجة في تقررها الى ذات ما اتصف بها فهو ممكن واذا كان الوجوب ممكنا وكل ممكن له ممكن مع
وجوب بالغير وامكان بالذات فله وجوب وامكان وذهب اعداد امكاناته ووجوباته مترتبة الى غير
النهاية لان كلا من الوجوب والامكان ممكن مع ان لكل ممكن وجوبا وامكانا فيلزم سلسلة غير متناهية الترتيب
والمعية وقد عرفت استحالتها ووجوب الشيء يكون قبله فلا يكون هو اي لا يكون وجوب الشيء نفسه لكان الشيء الا انه
السابق على الشيء الا يكون نفسه وانما كان الوجوب قبل اذ يجب ثم يوجد ولا يوجد ما لم يجب لما عرفت من ان الشيء
ما لم يجب لم يوجد ثم للوجود وجوب سواء كان من ذاته او من غيره وللوجوب وجود اي عند الخصم فيكون للوجوب
وجوب آخر له وجود آخر لكونه موجودا ممكنا مع انه ما لم يجب لا يوجد وهكذا فيلزم سلسلة اخرى من تكرار وفي اكثر
النسخ من تكرر الوجود على الوجوب والوجوب على الوجود غير متناهية هي مركبة من وجوبات مترتبة موجودة
معا وهي ممتنعة لما سبق وفي بعض النسخ كما سبق واذا عرفت ذلك فاعلم ان النوع اما بسيط او مركب لان النوع
اذا كان متحصل الذات في الذهن من ذاتيات متغايرة فيه فان كانت مع ذلك متغايرة في الخارج بان كان
جعل كل من الذاتيات في الخارج غير جعل الآخر فيه فهو النوع المركب الخارجي كالنبات الذي يشارك الجماد في الجسمية
وامتاز عنه بالنمو فان جعله جسما في الاعيان غير جعله ذا نفس نامية فيها اذ لو اتحد الجعلان لامتنع بقاء الجسم مع
زوال النفس النامية والتالي باطل بشهادة الحس ولهذا يقال ان النبات جعل جسما فجعل نباتا وان لم يكن متغايرة
في الخارج بل كان جعل كل من الذاتيات هو بعينه جعل الآخر فهو النوع البسيط الخارجي وان كان مركبا ذهنيا
من الذاتيات عند المشائين من العرضيات عنده لقوله بعد هذا وصورة السواد في العقل كصورته في الحس اي هو بسيط
عقلا وما في الذهن لا يجب ان يطابق لما في العين الا اذا حكما على الامور الخارجية بامور خارجية وليس كل ما يحمل على
الشيء يحمل لاجل مطابقته الصورة العينية فان الجزئية يحمل على زيد وكذا الحقيقة من حيث هي حقيقة وليستا بصورتين
لذاته ولا الصفة من صفاته بل هما صفتا الثاني لا يوجدان في غير الذهن وكذا حال الجنس والفصل ومعنى كونهما
جزئي الماهية هو كونهما جزئي حدها ولهذا الحمل على المحدود والحمل على الحد فان الجزء الحقيقي للشيء لا يحمل عليه وذلك كالسواد
الذي شارك البياض في اللونية وامتاز عنه بقابضية البصر فان جعله لونا في الاعيان هو جعله سوادا فيها اذ
لو اختلف الجعلان لامكن بقاء اللون دون السواد وهو باطل فانه اذا لم يوجد هذا السواد لا يوجد هذا اللون وكلما
كان هذا اللون كان هذا السواد ولا يحتمل ان يكون هذا اللون ولا يكون هذا السواد بل كان لونا اخر غير السواد او سوادا
اخر غير هذا لا استحالة ان ينسلخ عنه فصل السواد ويقترن به فصل آخر او لا يقترن به فصل اصلا بل يبقى مجردا عن الفصل
ولهذا لا يقال ان السواد جعل لونا فجعل لونا بل يقال جعلا بجعل واحد شيئا واحدا في الخارج فالانواع المركبة تتميز اجناسها سوادا
عن فصولها في الخارج بمعنى ان وجود ما صدق عليه الجنس كالجسم يغاير وجود ما صدق عليه الفصل وهو النفس النامية
بخلاف البسيط فان وجودات اجناسها لا تغاير وجوداتها ولا وجودات فصولها وان تغايرت في العقل وتركبت فيه
فان التركيب الذهني انما حصل من جهة تكرر التصور في العموم والخصوص لشبه البياض مع السواد في اللونية وتمايزهما

بالقابضية والتفريق ولانه يمكن ان يتصور السواد من حيث انه لون وهو عام ومن حيث انه قابض البصر وهو خاص
فاذا تكرر التصوران وقيد العام بالخاص لزم التركيب في الذهن وان كان بسيطا في الخارج فالسواد بكليته
محسوس وكذا البياض وليس في ذات احدهما ما يطابق شيئا من الاجزاء في الحس اصلا بل في العقل والى النوع
البسيط الخارجي اشار بقوله واعلم ان لونية السواد اي لونية هذا اللون الخاص وهو النوع البسيط
ليست نوعية وشيئا آخر وهو قابضية البصر مثلا وفي بعض النسخ ليست شيئا آخر اي غير السواد في
الاعيان فان جعله هو بعينه جعله سوادا اي وجودهما واحد والا فلو كان للونية وجود وللخصوص
السواد وجود آخر جاز لحوق اي خصوصية اتفقت بها اي باللونية اذ ليس واحد من الخصوصيات
بعينه كقابضية البصر مثلا شرطا للونية والا لما امكنت اي اللونية مع ما يضادها كتفريق البصر
في البياض المضاد وغيره في الحمرة ونحوها المخالف وهو المراد من قوله او يخالفها واذا لم يكن واحد من
الخصوصيات شرطا لوجود اللون مع ان له وجودا غير وجود الخصوصيات فيجوز تعاقب اقتران
الخصوصيات بها اي باللونية بان يبقى اللونية مع زوال السواد بخصوصه ويقترن بها البياض
كما يتعاقب على الهيولى مع زوال صورة عنها كالهوائية واللاحق اخرى بها كالمائية والتالي باطل فالمقدم
مثله فذاتيات الانواع البسيطة الخارجية شيء واحد في الخارج لا جعلين فيها ولا وجودين فالنوع
البسيط شيء واحد في الخارج ليست له ذاتيات متغايرة في الاعيان وان تغايرت في المفهوم العقلي
وتركبت ذهنا كما قلنا ومما يدل على ان اللونية اعتبار عقلي لا تزيد في الخارج على انواعها كالسواد والبياض
وغيرهما قوله وايضا اللونية ان كان لها وجود مستقل فهي هيئة اي عرض لان العرض كل موجود حال في
غيره شايع فيه بالكلية فاللونية اذا فرضت موجودة كانت هيئة وتلك الهيئة اما ان يكون وفي بعض
النسخ ان توجد هيئة في السواد فيوجد السواد قبلها لاحتياج الحال الى المحل لا بها اي باللونية على ما هو
المتفق عليه وحينئذ لا يسمى السواد لونا ولا يكون اللون اعم منه والكل باطل او في محله اي محل السواد فالسواد
عرضان لون وفصله لا واحد اي لا عرض واحد والعقل يحكم بان السواد شيء واحد محسوس لا كثرة فيه
وهو عرض واحد قائم بالاجسام فاللون نفس السواد في الاعيان وزائد عليه في الاذهان والاضافات
ايضا اعتبارات عقلية اي لا وجود لها في الاعيان فان الاخوة ان كانت مثلا في شخص اي عرضا موجودا
في شخص كزيد مثلا فيها اضافة الى شخص آخر كعمرو مثلا اذ الاخوة لكونها من مقولة الاضافة انما يكون بين شخصين
او اكثر واضافة الى محلها وهو شخص زيد لما ذكرنا من كونها لا يتحقق من شخصين فاحدى الاضافتين غير

الاخرى لتغاير المتضايفين واستلزامهما تغاير الاضافتين فهما غير ذاتيهما بالضرورة اذ ذاتاهما اي ذات
الاضافة الاصلية اذا فرضت ذات واحدة واضافتاها الى شخصين متغايرتان فكيف يكونان هي
اي كيف يكون الاضافتان نفس الاضافة الاصلية فتعين ان يكون كل واحدة من الاضافتين موجودا
آخر غير الاضافة الاصلية ثم الاضافة التي لها الى المحل يعود هذا الكلام وسواها موجود من الموجودات
مغاير للاضافة السابقة اليها وتسلسل اي الاضافات على الوجه الممتنع لكونها مترتبة مجتمعة معا وهو
محال لزم من كون الاضافة موجودة في الخارج فاذن هذه اي الاضافات وغيرها مما تقدم كاللونية والوجوب
والامكان والوحدة والكثرة والوجود ونحوها كلها ملاحظات عقلية والعدميات اي الاعدام المقابلة
للملكات ولهذا امثل بقوله كالسكون ليعرف مراده من العدميات ايضا امر عقلي اذ ليست عدما محضا
لتقييدها واضافتها الى الملكات والا لها صورة في الاعيان فان السكون اذا كان عبارة عن انتفاء
الحركة عما يتصور فيه وفي بعض النسخ فيه الحركة اي فيما يمكن الحركة فيه والانتفاء ليس بامر محقق في الاعيان
ولكنه في الذهن معقول والامكان اي المأخوذ في تعريف الامر العدمي ايضا عقلي فيلزم ان يكون الاعدام م
المقابلة اي للملكات كلها امورا عقلية لتحصلها من امور كذلك واستحالة حصول موجود خارجي عن
اعتبارات ذهنية واعلم ان الجوهرية ايضا ليست في الاعيان امرا زائدا على الجسمية لا على المجردات
العقلية ايضا بل جعل الشيء جسما بعينه هو جعله جوهرا وكذا جعله عقلا او نفسا هو بعينه جعله جوهرا
اذ الجوهرية عند التحقيق ليست الا كمال ماهية التي على وجه يستغنى في قوامه عن المحل والمشاؤون عرفوه
اي الجوهر بانه الموجود لا في موضوع فنفي الموضوع سلبي لا صورة له في الخارج والموجودية عرضية لانها امر
اعتباري عرضي فاذا قال الذاب عنهم اي الدافع عنهم من الذب وهو الدفع ومنه سمي الذباب ذبابا لانه كلما ذب
آب اي كلما دفع رجع ان الجوهرية امر آخر موجود يعني وراء هذا التعريف لانه ليس بحد تام والرسم كذلك
بل هو رسم ناقص فاذا قيل له فاشرح لنا ذلك الامر الآخر يصعب عليه شرحه واثباته على المنازع وليس هذا
اول قارورة كسرت في الاسلام فان من عادتهم ان يجعلوا الحقائق المعلومة لكثرة ما لزمهم من الاقوال مجهولة
ثم فعلوا بالجوهر واعتبروا في غيرهم اذا كانت اي الجوهرية امرا آخر موجودا في الجسم فلها وجود لا في موضوع
فتكون اي الجوهرية موصوفة بالجوهرية ويعود الكلام الى جوهرية الجوهرية من كونها جوهرية اخرى زائدة عليها
فتتسلسل اي الجوهرية مترتبة موجودة معا الى غير النهاية وهو محال فالجوهرية ليست بزائدة في الاعيان فاذن
الصفات اي التي يوصف بها الموصوفات كلها تنقسم الى قسمين صفة عينية ولها صورة في العقل كالسواد
والبياض والحركة وصفة وجودها في العين ليس الا نفس وجودها في الذهن وليس لها في غير الذهن

وجود فالكون في الذهن لها في مرتبة كون غيرها في الاعيان مثل الامكان والجوهرية واللونية
والوجود وغيرها مما ذكرنا اي من الوحدة والعدد المجتمع من الوحدات واعدام الملكات واذا كان
للشيء وجود في خارج الذهن فينبغي ان يكون ما في الذهن منه اي من ذلك الموجود الخارجي مطابقا له ليصح
انه منه واما الذي في الذهن فحسب فليس له في خارج الذهن وجود حتى يطابقه الذهني والمحمولات
من حيث انها محمولات ذهنية لانها كلية والكلي لا يوجد في الخارج لما عرفت ان كل موجود فيه له وحدة
متشخصة وهوية معينة تمنع الشركة فيها واذا كانت المحمولات امورا ذهنية فلا يلزم من حملها على الموضوعات
وجودها فيها ومطابقتها اياها لما عرفت ايضا انه ليس كل ما يحمل على الشيء يحمل لاجل مطابقته الصورة العينية
والسواد عيني لان له صورة في خارج الذهن والاسودية اعتبار عقلي انها لما كانت عبارة عن شيء ما قام
به السواد لم يدخل فيه اي في ذلك الشيء الجسمية والجوهرية بل لو كان السواد يقوم وفي اكثر النسخ
يقوم به غير الجسم لقيل عليه انه اسود فاذا كان شيء ما لا مدخل في الاسودية وهو امر اعتباري
وكل ما كان لا امر عقلي مدخل في مفهومه كان كذلك فلا يكون اي الاسودية الا امرا عقليا فحسب وان
كان السواد له وجود في الاعيان واما الصفات العقلية وهي التي لا وجود لها الا في الذهن كالامكان
مثلا اذا اشتق منها وصارت محمولة كقولنا كل جسم وفي بعض النسخ كقولنا جسم هو ممكن فالامكانية والامكان
كلاهما عقليان فحسب اي ليس شيء منهما بخارجي بخلاف الاسودية فانها وان كانت محمولا عقليا فالسواد
وهو المشتق منه عيني والسواد وحده لا يحمل على الجوهر فلا يقال الجوهر سواد بل انما يحمل باشتقاق او اضافة
نحو اسود او ذو سواد ولو صح حمل السواد وحده على الجوهر لما صح ان الجوهر ليس بعرض لحمله عليه حمل هو هو الا انه صح
ان المحمولات كلها ذهنية لكونه محمولا عينيا فلهذا تعرض لبيانه على ما قيل اذ لو صح ذلك امتنع حمل السواد
مطلقا واذا قلنا ج هو ممتنع في الاعيان ليس معناه ان الامتناع حاصل في الاعيان وفي اكثر النسخ ليس
ان له امتناعا حاصلا في الاعيان بل هو امر عقلي نضيفه الى ما في الذهن تارة والى ما في العين اخرى
فنقول ممتنع في الذهن او في العين وكذا نحوه اي وكذا نحو الامتناع او الامكان من الصفات العقلية التي اشتق
منها كالموجود والظلم والساكن وامثالها حكمه حكم الممتنع والممكن في كون المشتق والمشتق منه عقليين بخلاف
الاسود فان المشتق وان كان عقليا لكن المشتق منه خارجي والصدق والكذب في هذا القسم بمطابقة المحمول لما في
الخارج كما اذا حمل الاسود على الزنجي لوجود السواد فيه وعدم مطابقته له كاطلاقه على الرومي لوجود البياض
فيه وفي القسم الاول ليس الصدق بمطابقة ما في الذهن منه لما في الخارج اذ لا وجود له في الخارج حتى يطابقه الذهني
بل الصدق فيه الحاقه بما يصلح له بخصوصه كالحاق السكون بالجسم مثلا وحمل الساكن عليه لان السكون عدم الحركة

عرة

عما من شانه ان يتحرك والجسم كذلك فيصدق حمل الساكن عليه والكذب الكاذبة بغير الجسم كحمل الساكن على الجسم مثلا فانه يكذب اذ ليس من شانه ان يتحرك فليس الصدق والكذب بالمطابقة وعدمها في جميع المواضع على ما هو المشهور فانه لا يعم الاعتبارات العقلية فاعرفه فانه به ينحل كثير من الشبه الواقعة في كلام المتاخرين بل المتقدمين وفي مثل هذه الاشيا وهي الاعتبارات العقلية الغلط نشا من اخذ الامور الذهنية واقعة مستقلة في الاعيان ولعل المتاخرين عن هذه الدقيقة كثر هذا النوع من الغلط في كلامهم فاعرفه لتفطن كل مغالطهم ولا تقع فيها وفي عواقبه واذا علمت ان مثل هذه الاشيا المذكورة من قبل كالامكان واللونية والجوهرية محمولات عقلية فلا يكون اجزا للماهيات العينية يعني الحقايق الخارجية لاستحالة ان يكون الذهني المحض الذي لا وجود له في الاعيان جزءا لما يوجد في الاعيان وليس اذا كان الشي محمولا ذهنيا كالجنسية المحمولة على الشي مثلا كالحيوان كان لنا ان نلحقه في العقل بايتما ماهية اتفقت كالانسان مثلا او يصدق فانه يكذب ولا يصدق الا اذا الحق بما يصلح له لخصوصه كالجنسية على الحيوان والنوعية على الانسان فانهما صادقان دون العكس فانهما كاذبان والغرض بهذه القاعدة الصدق والكذب في الامور الاعتبارية وان مفهومهما فيها غير مفهومهما في غيرها على ما حققناه واليه الاشارة بقوله بل اي بل يصدق اذا الحقنا الجنسية لما يصلح له لخصوصه او بل لنا ان نلحقها في العقل لما يصلح له لخصوصه فيصدق حينئذ وكذا الوجود وساير الاعتبارات اي حكمها ما ذكرناه في انها ليست اجزاء للماهيات الخارجية وان صدقها وكذبها بالحاقها بما يصلح له او بغيره لا لمطابقتها للخارج وعدمها

فصل كما هو المشهور فانه غلط نشا منه شبه كثيرة تعرف ذلك من طالع كتب المتاخرين لوقوع تلك الشبه فيها كثيرا قال اتباع المشائين العرضية خارجة عن حقيقة الاعراض وهو صحيح فان العرضية ايضا من الصفات العقلية بالبرهان الدال على ان لونية السواد ليست لونه وشيا اخر في الاعيان وذلك بان نبدل العرضية باللونية ونقول ان عرضية السواد ليست عرضية وشيا آخر الى آخره وعلل بعضهم اي بعض المشائين خروج العرضية عن حقيقة الاعراض بان الانسان قد يعقل شيا ويشك في عرضيته ولو دخلت فيها لما امكن ذلك لاستحالة تعقل الكل بدون تعقل الجزء ولم يحكموا في الجوهر كذا وهو انه خارج عن حقيقة الجواهر مع جريان هذا الدليل بعينه فيه اذ امكن تعقل الشي مع الشك في جوهريته فان قيل لا نسلم امكان تعقل الشي مع الشك في جوهرية فان هذا انما يكون في الاعراض لا في الجواهر قيل اذا سلمتم ان الانسان قد يعقل شيا ويشك في عرضيته ومن شك في عرضيته يكون قد شك في جوهريته فقد سلمتم ان الانسان قد يعقل شيا مع الشك في جوهريته واليه الاشارة بقوله ولم يتفكروا بان الانسان اذا شك في عرضية شي يكون قد شك في جوهريته وكون السواد كيفية انما عرضي له وهو اعتبار عقلي لما بين من ان لونية السواد ليست كيفية وشيا آخر الى آخر البرهان وما يقال

اي بيان ان اللون ذاتي للسواد وهو انه يعقل اللون ثم يعقل السواد تحكم بل لقايل ان يقول يعقل اولا ان هذا سواد ثم يحكم عليه انه لون وانه كيفية ونحن لا نحتاج اي في بيان خروج العرضية عن حقيقة الاعراض الى هذا وهو ان الانسان قد يعقل شيا ويشك في عرضيته انما هو قول جدلي فان اجراؤهم اياه في الاعراض دون الجواهر مع جريانه فيها جدل محض وعمدة الكلام اي في خروج العرضية عن الاعراض ما سبق اي من البرهان كما اشرنا حكومة اخرى وهي ان المشائين اوجبوا ان لا يعرف شي من الاشيا فان ذلك انما لزم من قواعدهم ولذلك قال اوجبوا اذ الجواهر اي الجسمانية لها فصول مجهولة اي عندهم والجوهرية عرفوها بامر سلبي لا يدل على حقيقة ما عرف به والنفس والمفارقات اي الجواهر العقلية لها فصول مجهولة عندهم لا يمكن الاطلاع عليها مهما كنا في عالمنا هذا واما الناطقية ونحوها مما يقال لها فصول

انهام فليست بفصول بل هي لوازم الفصول المجهولة والعرض كالسواد مثلا عرفوه بانه لون يجمع البصر فجمع البصر عرضي اي للسواد غير داخل في الحقيقة لما عرف من ان السواد ليس لونه وشيا آخر هو جمع البصر واللونية عرفت حالها من انها امر اعتباري ذهني لا وجود لها في الاعيان فالاجسام والاعراض غير متصور اصلا يكون فصول لها كذلك وكان الوجود اظهر الاشيا لهم وقد عرفت حاله من كونه امرا اعتباريا لا هوية له في الاعيان هذا ان فرض تصور الماهيات بالذاتيات كما في التعريفات الكاملة ثم ان فرض التصور باللوازم اي العرضية كما في التعريفات الرسمية فللوازم ايضا خصوصيات يعود مثل هذا الكلام اليها ويلزم غير جايز اذ يلزم منه ان لا يعرف في الوجود شي ما لاستلزام عود الكلام الى الخصوصيات الدور او التسلسل كل ذلك يلزم كل منهما ان لا يعرف في الوجود شي ما والعقول السليمة تاباه والوجود يشهد بخلافه والحق ان السواد شي واحد بسيط وقد يعقل وليس له اجزا آخر مجهول ولا يمكن تعريفه لمن لا يشاهده كما هو اذ لا اجزا بسيطة له يعرف بها والتعريف باللوازم غير مفيد كما عرفت ومن شاهده استغنى عن التعريف لان مضمون ضروري مدرك بحس البصر وصورته في العقل كصورته في الحس اي هو بسيط ذهني ايضا كما انه بسيط خارجي وليس مركبا ذهنيا اي من الذاتيات ليمكن تعريفه بالاجزا الذهنية فالسواد والبياض بل الالوان والاصوات والاشكال والطعوم والروايح وساير المحسوسات البسيطة واليه الاشارة بقوله فمثل هذه الاشيا معرفتها ضرورية لا يمكن ان تعرف اصلا فلذلك قال لا تعريف لها والذي يمكن تعريفها الحقايق المركبة من الحقايق البسيطة فان من تصور البسايط متفرقة فلا بد ان يعرف المجموع بالاجتماع في موضع ما فمعرفة البسايط بذواتها ومعرفة المركبات بذاتياتها كمعرفة الابيض بانه جسم بسيط كثيف ملون بالبياض وهي معرفة ذاته بخلاف المعرفة العرضية وهي التي تكون بالاحوال والافعال والصفات كمعرفة الانسان بصوته ولونه وشكله

او كتابته وصحته ومعرفة الجسم بسواده وبياضه وطعمه ورايحته وغير ذلك وهو المراد من قوله بل قد يعرف الحقايق المركبة من الحقايق البسيطة كمن تصور الحقايق البسيطة متفرقة فعرف المجموع بالاجتماع في موضع ما وفي نسخة في موضوع ما واعلم ان المقولات التي حرروها وفي بعض النسخ جردوها وفي بعضها جزوها اي قسموها الى العشرة وهي الجوهر والكم والكيف والاين ومتى والوضع والملك والاضافة وان يفعل وان ينفعل كلها اعتبارات عقلية من حيث مقوليتها ومحموليتها لما عرفت من قبل ان المحمولات الكلية كلها اعتبارات عقلية والمقولات محمولات كلية فيكون اعتبارات عقلية وبعضها اي بعض المقولات المشتق منه اي البسيط الذي منه اخذ المحمول الخصوص ايضا صفة عقلية كالمضاف فان الاب والاخ مع انهما اعتباران عقليان لكونهما محمولين كليين فالابوة والاخوة اللتان اشتقا منهما ايضا عقليتان بخلاف الاسود فانه وان كان محمولا ذهنيا واعتبارا عقليا لكن السواد عيني على ما تقدم والاعداد اي وكالاعداد لخصوصها كما سبق من ان البسيط الذي اخذت الاعداد منه وهو الوحدة اعتبار عقلي وكل اي وككل ما يدخل فيه الاضافة ايضا اي من المقولات وهي الاين ومتى والملك والوضع فانها ايضا صفة عقلية لان الاضافة يعتبرها وهي كذلك ومنها اي ومن المقولات ما يكون في نفسه صفة عينية اما دخوله تحت تلك المقولات لاعتبار عقلي كالرايحة مثلا والسواد فان كونهما كيفية امر عقلي معناه انه هيئة ثابتة كذا وكذا وان كانا في انفسهما صفتين محققتين في الاعيان ولو كان كون الشي عرضا او كيفية ونحوهما لكونه اضافة وغيرها موجودا آخر لعاد الكلام اي الى ذلك الموجود في انه موجود آخر متسلسلا على ما سبق من الوجه الممتنع لكونه سلسلة مترتبة الى غير النهاية موجودة معا وقد بان استحالته

حكومة اخرى في فصل خصومة بين المشائين الذاهبين الى ان الجسم مركب من الهيولى والصورة وبين الاقدمين الصائرين الى ان الجسم هو المقدار القابل للامتدادات الثلثة لا غير قال المشاؤن الجسم ويعنون به الجسم الطبيعي البسيط المتصل بذاته في نفس الامر كما هو عند الحس مثل الماء مثلا لبطلان تركبه من الاجزاء التي لا تتجزى يقبل الاتصال والانفصال والاتصال لا يقبل الانفصال لان الانفصال ان اخذ ضدا فالشي لا يقبل ضده ولا يجامعه وان اخذ عدما مقابلا للملكة احتاج الى محل وعلى التقديرين يكون قابل الانفصال محل الاتصال لا نفسه اذ الشي لا يكون محلا لضده ولا لعدم نفسه بل القابل هو المحل كما ان قابل احد الضدين هو محل الضد الآخر لا هو وقابل العدم كالعمى هو محل الملكة لا هي كالبصر وكما ان الاتصال لا يقبل الانفصال كذلك لا يقبل الاتصال اذ الشي لا يقبل نفسه اذ القابل غير المقبول بالبديهة على ما يشهد به الفطرة السليمة واذا لا يقبلها الاتصال ويقبلها الجسم مع ان القابل للشي بالحقيقة يجب ان يبقى مع حصول المقبول والجسم لا يبقى مع قبول الانفصال لانعدام هويته الاتصالية التي لا يعقل دونها فينبغي ان يوجد في الجسم قابل لهما وهو الهيولى وهي ثابتة للجسم وان لم ينفصل بالفعل لان ثبوتها ليس بواسطة الانفصال نفسه فقط بل وبواسطة الغير

حكومة في تحقيق ان الجسم مركب من الهيولى والصورة

عليه ولهذا كانت الهيولى ثابتة حال الانفصال وقبله وبعده وليس لها في ذاتها اتصال ولا انفصال ولا وحدة ولا تعدد والا لم يكن موضوعة وقابلة لهذه الاشياء واذا كان كل ما هو جسم اما متصل او منفصل واما واحد او متعدد فلا شي مما هو قابل للجميع بجسم بل القابل الهيولى والاتصال المقبول هو الصورة الجسمية واذا رجع كل عاقل الى نفسه علم ان الهوية الاتصالية شي مع متصل وليست شيا قايما بذاته ولا يعقل ماهية الجسم دونها فهي من مقوماته وكل ما له جزء فلا بد له من جزء آخر فللمتصل جزء آخر غير الاتصال هو القابل للاتصال والانفصال فهو مركب منه ومن قابله المسمى بالهيولى فالجسم مركب من الهيولى والصورة الجوهريتين وهو المطلوب وقالوا المقدار غير داخل في حقيقة الاجسام لاشتراكها في الجسمية وافتراقها في المقادير اي المختلفة بالعظم والصغر وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز فالمقدار عرض زايد على الحقيقة الجسمية ولان جسما واحدا كالماء مثلا يصغر ويكبر بالتخلخل والتكاثف اي كما في والاول هو ان يزيد مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه مادة من خارج والثاني ان ينقص مقداره من غير انفصال شي منه واذا كان كذلك كانت المادة الواحدة قابلة للمقادير المختلفة وباقية في الاحوال غير مفتقرة الى ما تحلها منها فكانت المقادير اعراضا حالة في المادة الموضوعة لها ويرد عليهم اما على قولهم ان الاتصال لا يقبل الانفصال فهو ان الاتصال يقال فيما بين جسمين فيحكم بان احدهما اتصل بالآخر وهو الذي يقابله الانفصال وفي الجسم امتداد من الطول والعرض والعمق والامتداد ليس يقابله الانفصال اصلا لان الاتصال الذي يقابله الانفصال لا يعقل الا بين شيئين ولا كذلك الامتداد واذا كان كذلك فان عنى بالاتصال الامتداد على اصطلاح ثان لم يمتنع ان يكون هو القابل للانفصال لكونه غير مقابل له ولا يتم البرهان واما على قولهم ان المقدار غير داخل في حقيقة الجسم فان يقول فما قولك فيمن يدعي ان الجسم مجرد المقدار الذي يقبل الامتدادات الثلثة لا غير وقول القايل انها اي الامتدادات الثلثة اعراض لتبدل الطول والعرض والعمق على شمعة مثلا اي مع بقاء الحقيقة الشمعية والزايل غير الباقي فالامتدادات خارجة عن حقيقة الجسم فهي اعراض زايدة عليها وكذا المقدار الذي يقبل الامتدادات فلا يكون الجسم مجرد المقدار لانه جوهر وهذا عرض قايم به ليس الا دعوى مجردة عن البرهان وتحقيق ذلك بان الشمعة مثلا اذا تبدل عليها الطول والعرض والعمق ففيها امر ثابت وامر متغير فالثابت هو الذي لا يزداد ولا ينقص عند تبدل اشكالها فانه ينقص من العرض بازاء ما يزداد في الطول وبالعكس فليس في المجموع زيادة ولا نقصان فلا تغير في القدر والمتغير هو ذهاب احاد المقادير في الجهات لان الطول قد يزيد وينقص عما كان وكذا العرض والعمق كالمقدار الذي هو نفس الشمعة فانه لا يتغير ابدا عن ذلك القدر بتغير اشكالها واذا كان كذلك فهذا القايل ان جعل هذا المقدار اي المتغير الذي هو آحاد المقادير ذاهبا في بعض الجهات عرضا فهو مسلم لانه عرض في المقدار الجوهري الذي هو نفس الجسم لكن لا يلزم منه كون الجوهر كذلك وفي اكثر النسخ وعرض بالرفع وفيه نظر والى ما ذكرناه اشار بقوله فلا يلزم منه ان المقدار نفسه وهو الثابت القايم بذاته الذي لا يتغير عرضي للجسم

١ اي خارج عن حقيقته او عرض اي غير قائم بذاته بل بغيره وانا لم يقتصر على احدهما لان مطلوبه وهو ان المقدار نفس الجسم يحصل
٤٧ وهوان لا يكون المقدار عرضا ولا خارجا عن حقيقة الجسم الا باحدهما واستدل على انه ثابت لازم غير متغير ولا منفك
بقوله فان ما يزداد في الطول عند المد ينتقص من عرضه وكذا ما ينبسط في العرض ينتقص من طوله فيتصل
في المد بعض اجزاء كانت متفرقة ويتفرق بعض ما كانت متصلة فذهابه اي ذهاب المقدار الذي هو الجسم في الجهات
المختلفة على سبيل البدل لازم له اي عرض لازم له غير متبدل بتبدل الاشكال واما الذهاب في الجهات فعرض متبدل
والجسم ليس الا نفس المقدار اي الثابت في الاحوال كلها على معنى انه لا يزيد على ما كان ولا ينقص منه عند تبدل
اشكاله بل الذي يزيد وينقص هو بعض امتداداته كما قال والامتدادات الثلثة اي المتبدلة هي ما يوجد بحسب
ذهاب جوانب الجسم في الجهات ولا يصح الاستدلال على عرضية المقدار بالتبدل لتبدل الامتداد الجوهري ايضا
فان عدم تبدله الى جهة من الجهات ممتنع فان الامتداد الجوهري المتخصص المتناهي اذا بقي كما له ولم يتبدل
في قطر في حال صغره كما كان في حال كبره يلزم ان يكون للقطر الصغير امتداد اخر اكبر منه يفضل عليه مع قيامه به هذا
خلف محال واذا كان هذا النوع منه التبدل لا ينافي جوهرية الامتداد الجوهري ولا يستلزم عرضيته فكذلك
١٠ تبدل المقدار الجوهري الذي هو حقيقة الجسم هذا ان سلم ان كل المقدار يتبدل وليس كذلك لما علمت من ثباته وعدم تغيره
بزيادة ونقصان وانما المتغير جوانب الشمعة لا المقدار نفسها الذي هو نفسها فاعرفه هكذا فانه دقيق نفيس
والحق ان المقدار الجوهري لا يتبدل بمعنى انه لا يزيد مقدار مجموعه ولا ينقص بتبدل الاشكال بمعنى انه لا يتبدل
في بعض اقطاره بل يتبدل كالامتداد الجوهري بعين ما ذكرناه وقوله الاتصال لا يقبل الانفصال صحيح
اذا عنى به الاتصال بين الجسمين فانه لا يقبل الانفصال من حيث هما متصلان وان عنى بالاتصال المقدار فصحيح
ان المقدار لا يقبل الانفصال فان المقادير باسرها عند عدم المانع تتصل تارة وتنفصل اخرى وهي القابلة
للامرين واستعمال الاتصال بازاء المقدار يوجب الغلط لانه اشتراك في اللفظ فيوهم ان المراد منه
الاتصال الذي يبطله الانفصال وليس كذلك لما عرفت وقول القائل ان الاجسام تشاركت في الجسمية واختلفت في المقادير
في المقدار فيكون اي المقدار زائدا عليها كلام فاسد فان الجسم المطلق بازاء المطلق والجسم الخاص بازاء المقدار
الخاص واذا كان كذلك فان اراد بالجسمية الجسمية الخاصة فلا نسلم اشتراك الاجسام فيها وان اراد العامة المطلقة
المشتركة بين الكل فنسلم اشتراك الاجسام فيها ولكن لا نسلم اختلافها في المقدار الذي بازائها لاشتراكها في مطلق المقدار
واختلافها بالمقدار الخاص الذي هو بازاء الجسم الخاص وما هو الا كمن يقول المقادير الخاصة في الصغر والكبر مختلفة
وتشاركت في انها مقدار فافتراقها بالصغر والكبر ليس الا لشيء غير المقدار حتى يرد المقدار الصغير على الكبير
بشيء غير المقدار اشتراكها في المقدار وهو فاسد فان المقدار اذا زاد على المقدار لا يجوز ان يقال زاد بغير المقدار
اذ لا تفاوت في المقادير الا بالمقدار فالتفاوت بنفس المقدارية وان احدهما اتم والاخر انقص وهذا اي هذا
التفاوت كالتفاوت بين النور الاشد والاضعف والحر الاشد والاضعف والا اعني بالنور الاشد والحر الاشد
الاشدية والقدر في الملاحة وغير ذلك اي ما يقال في معنى الاشدية كالصلابة ونحوها وليس شدة النور
ش م

١١ وضعفه لمخالطة اجزاء الظلمة اذ الظلمة عدمية فلا يكون لها اجزاء ولا اجزاء مظلمة اي ولا لمخالطة اجزاء
مظلمة فان كلاما فيما يحصل من النور وما ينعكس على الملس كالمرآة من نيل اي بل شدة النور تمامية وكمال له
اي للنور في الماهية والمراد من تمامية النور حصول ما يمكن له من الزيادة ومن كماليته حصول ما يمكن له من الفضايل
فعلى الطول ايضا هكذا اي هكذا يكون الحال فان هذا الطول اذا كان اعظم من ذلك الطول فانه اتم في طوليته ومقداريته
والزيادة ايضا طول وكذا مقدار ايضا الا انها غير طول وغير مقدار فان زيادة الطول على الطول بنفس الطول
فان لم يتم هذا اي العظم في الطول شدة في الطول فسبان ههنا اي في الطويل بل في المقدار لكن الاتم
الى تقدير ما به المماثلة والزائد اي والى تقدير الزائد بخلاف الاتم بياضا فانه لا ينحصر فيه التفاوت بين
الطرفين وهما الاتم بياضا والانقص بياضا فان التفاوت بينهما وهو زيادة بياض الاتم على بياض الانقص لا
ينحصر ولا يتعين في الاتم بخلاف الاتم طولا مع الانقص لانحصار التفاوت بينهما وتعينه في الاتم كالاشد بياضا
فانه لا ينحصر فيه التفاوت بينه وبين الاضعف بياضا فيجعل الجامع الاعمة دون الاشدية ليشمل الكل
ولا يختص بالبعض فيما يقال هذا الباض اتم من ذلك الباض لذلك يقال هذا النور او الجسم او السطح او الخط
اتم من ذلك النور او الجسم او السطح او الخط ولا مشاحة في الاسامي لان هذا نزاع فيها بالحقيقة
على ما اشار اليه بقوله فان لم يتم هذا شدة في الطول بالسبب المذكور فحاصل الكلام هو ان الجسم المطلق
هو المقدار المطلق وان الاجسام الخاصة هي المقادير الخاصة وكما تشاركت الاجسام في المقدار
المطلق وافترقت بخصوص المقادير المتفاوتة تشاركت في الجسمية اي المطلقة وافترقت بخصوص
المقادير وفي نسخة المتفاوتة اي بالجسميات المخصوصة المختلفة واما التخلخل والتكاثف فلا نسلمها
بالمعنى الحقيقي وهو ان يزيد مقدار الشيء من غير انضمام شيء اليه او ينقص من غير نقص شيء منه ولا ما
استدلوا به عليها وهو ان المقدار عرض حال في المحل الذي لا مقدار له ونسبته الى جميع المقادير متساوية
فقبوله للمقدار الصغير كقبوله للكبير وعلى هذا يجوز تبدل المقادير عليه وصيرورة العظيم صغيرا من
غير انفصال شيء منه والصغير عظيما من غير انضمام شيء اليه لان المقدار هو نفس الجسم وهو المادة والمحل
فزيادة المقدار هو زيادة الجسم والمادة والمحل ونقصانه هو نقصانها وعلى هذا يستحيل ان يزيد
مقدار الجسم او ينقص دون انضمام شيء اليه او انفصال شيء منه لانه جوهر وليس عرضا حالا في شيء فيلزم
ما ذكروه بل نسلمها بالمعنى المجازي اذ ليس اي التخلخل والتكاثف الا تبدد الاجزاء واجتماعها
وتخلل الجسم اللطيف بينها اي بين الاجزاء وذلك في التخلخل كما في العجين والقطن المحلوج او تخلل الجسم اللطيف
منها اي انفصاله عنها وذلك في التكاثف كالمنفش الاجزاء اذا اندمجت اجزاؤه او تخلف الاجزاء

١

اذا تخلل لطيفها وانصب واما ما قيل في القمقمة الصاحة اى من دالتها على التخلل الحقيقى وذلك لانها اذا مُلئت ماءً واحكم صِمامها ووضعت في النار وسخنت شديدا انشقت وليس الشق بزيادة مقدار ما فيها بسبب دخول النار اذ ليس فيها مكان لنارين وما الذى الجاها الى ان يدخل في اضيق موضع من ثناياها البروز عنه لميلها بالطبع الى جهة العلو فلذلك صوّب قولهم ان النار لا تداخلها وقال فذلك صحيح واذا لم يكن الشق بدخول النار كان بسبب زيادة مقدار ما القمقمة بالتخلل وهو المطلوب ولما لم يكن هذا التردد منحصرا قال واما الشق فليس كما ذكر المثبتون من زيادة المقدار بل لان الحرارة مبددة للاجزاء فاذا استدت مالت الى جوانبها اى جوانب الاجزاء الى الافتراق ومانعها الجسم اى جسم القمقمة والميل ذو مدد لاشتداد التسخن والخلاء كما بين في الكتب ممتنع فيملها اى ميل الاجزاء الى الافتراق وعدم الخلاء مع عدم جسم لطيف يتخلل بين الاجزاء يشتد الكلال الحاصل بينها بالسبب شق القمقمة لا لحصول مقدار اكبر لسبب التخلل الحقيقى واما ما يقال في بيان التخلل والتكاثف الحقيقيين ايضا وهو انه يمص القارورة فيكب على الماء فيدخل الماء مع بقاء الهواء الذى كان فيها لاستحالة الخلاء لكنه تخلل بالمص ولهذا يدخل فيها الماء بعد المص ولا يدخل قبله فان الماص يجذب الهواء وما خرج منه بالقسر فلولا حصول التخلل لزم الخلاء وهو محال ولهذا انكر هذه الحجة على التخلل عند المص وعلى التكاثف عند الكب بعد المص فتكاثف الهواء اى المتخلل ليمكن دخول الماء فيها والا لزم تداخل الاجسام وهو محال لكن التكاثف غير مسلم فان بعد المص لا يمكن الحكم بان عند دخول الماء ما خرج شى من الهواء بل يخرجه دخول الماء الا ما ذكره بل لكون فيه الماء ولطافة الماء المتخلخل بالمص واستعلائه عن برودة الماء وهربه عنه الى داخل القارورة وخروجه من مسامها فلهذا يدخل فيها الماء الا لتكاثف الهواء وعلى هذا لا يدل المص على التخلل لجواز دخول الهواء من مسامها كما لم يدل الكب على التكاثف لجواز خروجه من المسام وهذا وان كان فيه بعد لكن ما في المتن ابعد منه وهو قوله وبقى له منفذ ما الا ينحصر معه الخروج وشاهد كان شاهد احيانا خروج الهواء من كيزان ضيقة الرؤس منغمسة في الماء بالبقبقة لهرب الهواء عن الماء ومقاومته اياه في الموضع الضيق فيضغطه ويسمع له صوت وقد ذكر المصنف في بعض كتبه انه قد شوهد عند الكب الحباب الدال على خروج الهواء وذكر ايضا انه جرب رشح بعض الادهان من الزجاج فلا يمتنع مثل ذلك في الهواء الذى هو الطف من الدهن والا لم يمكن ان يحكم بان الماص لا يعطى جزء الهواء بقدر ما يا خذ حتى يلزم التخلل بعد المص وعلى هذا فلا يدل الحجة على التخلل ايضا كما لم يدل على التكاثف ومثل هذه الاشيا وهى عدم خروج الهواء عند دخول الماء وعدم اعطاء الماص من الهواء بقدر ما اخذ يعسر علينا ضبطه بالمشاهدة فلا يمكن لهم ان يثبتوا مذهبهم في مسلة القارورة بمشاهدتهم خروج الهواء بالمص وعدم خروجه بالكب في القارورة فان ذلك يعسر عليهم ولا عندهم مشاهدة دخول الهواء بالنفخ في القربة المجتمعة الاجزاء وخروجه عنها بالمص اذ اللازم من صحة

وقوع شى عند عدم مانع صحة وقوعه عند لزوم محال او دام مانع لان اجزاء القربة متباعدة بالنفخ فيدخلها الهواء ويتقارب بالمص فيخرج منها الهواء بخلاف اجزاء القارورة اذ لا يمكن ان يتسع باطن القارورة بالنفخ او يضيق بالمص واذا كان كذلك فربما منع من نفوذ ما ينفذ في غير القارورة او من خروج ما يخرج من غيرها سيفى ولا يدخلها الهواء الا متناع الاتساع او تعذر الخروج لضرورة عدم الخلاء ونحن نبين انه لو كان التخلل متصورا كما يقولون بزيادة المقدار اى لا بانضمام شى اليه لزم منه تداخل الاجسام فان المقدار اذا ازدادت في العالم قبله اى قبل ازدياد المقدار وفى نسخة قبلها اى قبل المقدار الزائد كله ملاءً والا لزم من زيادة مقدار اجسام نقصان مقدار اجسام اخرى متباينة عنها من غير سبب موجب للتكاثف فيلزم التداخل بالضرورة وهذا عند الطوفانات العظيمة المائية اظهر لانه اذا ازداد مقدار عنصر الماء من غير انضمام شى اليه من خارج ولم ينقص مقدار غيره من العناصر والمركبات لزم التداخل بالضرورة فان قيل انما يلزم التداخل لو لم ينقص مقدار بعض الاجسام عند ازدياد مقدار بعضها بحيث يتساوى الزيادة تلك النقصان بسبب التكاثف باطل لبطلان التكاثف بل الهيولى التى يبنى التكاثف عليها والنقصان بسبب اندماج الاجزاء لا يعادل الزيادة في الطوفانات العظيمة على ما يشهد به الفطرة السليمة وفيه نظر بعد لم القمقمة الصاحة التى عليها اعتمادهم اى في اثبات التخلل الحقيقى اذا فرضت ممتلئة اتزيد المقدار فيها ثم تنشق ام تنشق ثم يزيد المقدار فان كان تنشق القمقمة ثم يزيد المقدار فالشق ليس للتخلل كما علّلوا به واذ ذاك فلا يتم الاستدلال بها على التخلل الحقيقى وكذا ان كانا اى ازدياد المقدار والشق معا فان الشق يكون بسبب شى آخر متقدم عليه لا التخلل الحقيقى على ما يزعمون اعنى ازدياد المقدار الذى فرض معه وان زاد المقدار اولا اجتمع زيادة المقدار مع صحة القمقمة فلزم منه التداخل اى تداخل البعد الذى زاد بسبب زيادة المقدار على بعد باطن القمقمة مع بعد جرم القمقمة فان قيل لا نسلم انه لو تقدم زيادة المقدار على الشق لزم التداخل وانما يلزم ذلك لو كان تقدمها عليه بالزمان اما اذا كان تقدمها بالذات ومعها بالزمان فلا نسلم لزومه واليه الاشارة بقوله وان قيل انه يتقدم على الشق زيادة المقدار بالذات لا قال لو تقدمت عليه بالذات لزم امكان التداخل اذ الشق يجب بعدها الا وجوب المعلول بعد وجوب العلة فيمكن معها وكل ما هو ممكن الكون فهو ممكن اللاكون لكن امكان لا كون الشق مع الزيادة هو امكان التداخل معها فيكون التداخل ممكنا وقيل انه ممتنع لذاته الا انا نقول انا نسلم لزوم امكان التداخل وذلك لان الممتنع لذاته لا لغيره واما الممكن لذاته فقد يجب ويمتنع لغيره وههنا وجود الشق وعدمه مع وجود زيادة المقدار وان كانا ممكنين لذاتيهما لكنهما ليسا ممكنين معها اى مع اعتبار الزيادة لان الشق واجب بالغير وهو زيادة المقدار وعدمه ممتنع بالغير وهو امتناع التداخل واذا امتنع عدم الشق مع الزيادة

لم يكن معها وعلى هذا لا يلزم امكان التداخل لا ابتناء لزوم امكانه على ثبوت امكان عدم الشق مع الزيادة ولم يثبت
قوله كل ما هو ممكن الكون ممكن اللاكون مسلم ان اريد به ممكن الكون في نفس الامر وممنوع ان اريد به ممكن الكون
مع شيء لان المعلول ممكن الكون مع العلة وليس ممكن اللاكون معها ثم الشق مع زيادة المقدار ممكن الكون
واللاكون لذاته وان لم يكن معلولا لها فلو صحت الحجة لزم امكان التداخل مطلقا وهو محال بل نقول قلنا
نقول في ميل الاجزاء اي اجزاء ما في العمق الى التفرق اي الشق وهو ان ميلها متقدم على الشق بالذات
واذا كان كذلك فلا يلزم ما قالوا وهو ان ميل اجزاء ما في العمق الى فراقها وتفرق العمق ان كان بعد
تفرقها او معه فلا يكون تفرقها بالميل على ما زعمتم ولئن كان قبله لزم الخلاء لتفرق اجزاء ما فيها من الوسط
الى الجوانب وعدم ما يخلفها في الوسط الى الخلاء انما كان يلزم لو كان ميل الاجزاء على التفرق والتفريق
بالزمان اما اذا كان بالذات على ما قلنا فكلام المستدل مما يحدث دفعة فيجوز تقدمه على الشق بالذات
بخلاف زيادة المقدار بالتخلخل عند المشائين لحصولها قليلا قليلا لوقوعها بالحركة القابلة للقسمة الغير المتناهية
فلا يحصل الزيادة الموجبة للشق الا بعد زيادات غير متناهية فيسبق التداخل الشق على ما قد علم وهو
محال وان رجعتم عن مذهبكم وقلتم ان المقدار الاكبر لا يحصل شيئا فشيئا بل يبطل الاول دفعة ويحصل الثاني
كذلك فحصول الاكبر في مادة الاصغر ان كان دون انبساطها بالحركة حتى يفصل المقدار عليها في جميع الجوانب
فيكون مقدارا ما بلا مادة وهو محال وان كان لانبساطها بالحركة لبطانتها المقدار الاكبر وهي لا تقع في آن
لا ينقسم بل في زمان ينقسم فلا بد وان يكون قبل الزيادة الموجبة للشق زيادات غير متناهية وذلك يوجب
التداخل كما تقدم فاذن ليس التخلخل الا بتفرق اجزاء الجرم وتخلل جسم لطيف كالهواء حتى اذا مالت الاجزاء
الى الافتراق لو منعها مانع دفعته ان كانت لها قوة اي دفعت الاجزاء المائلة الى التفرق مانعها ان كانت
للاجزاء قوة على دفعه ومن هذا السبيل في المتخلخلات كالملح وغيره من المايعات اذا انسحقت ولو ضممنا
اجزاءها لانضمت ورجعت الى المقدار الاول فتقرر من هذا ان الجسم هو المقدار ومقادير العالم لا
تزداد ولا تنقص اصلا وان ليس للجسم لذاته مادة لها استعداد ان تقبل مقادير العالم كله كما التزم به
المشاؤون وهذا اي كون الجسم هو المقدار وما يتبع هذا الرأي مما ذكره رأي الاقدمين والاولين من الحكماء
الا الآخرين منهم كارسطو وشيعته من المشائين وما يقال اي في بيان ان المقدار زائد على الجسمية لا نفسها
وهو ان الجسم يحمل عليه انه ممتد ومتقدر فيكون اي الامتداد والمقدار زائدا عليه لان الشيء لا يحمل على نفسه
ليس بكلام مستقيم فانا اذا قلنا ان الجسم متقدر لم يلزم ان يكون المقدار زائدا عليه لان هذه الاطلاقات
عرفية والحقائق اي حقائق الموجودات والمسائل العلمية والحكمية لا تبنى على الاطلاقات اي العرفية
كما لا تبنى ههنا ان حقيقة الجسم غير المقدار على الاطلاق العرفي وهو ان الجسم متقدر لما يجري فيها من التجوزات

فربما اخذ الانسان في ذهنه شيئيته مع مقدار معقول الجسم شيء له مقدار فاذا رجع الى الحقيقة لم يجد
الشيء الا نفس المقدار لان الشيئية ليست زائدة على المقدار بل نفسه واذا اطلق في العرف مثل قولهم
بعد بعيد لا يدل على ان البعيد له وفي نسخة البعدية في البعد شيء زائد عليه بل هو تجوز كما تقال
جسم جسيم اذ لا يدل على ان الجسمية او الجسيمية زائدة على الجسم ويجوز ان تقال ان الجسم ممتد بمعنى ان له
امتدادا فاما في جهة متعينة فيرجع حاصله اي حاصل هذا الاطلاق الى ان المقدار ذاهب
في جهات مختلفة او جهة متعينة ونحو ذلك اي والى نحو ذلك من التأويلات الصحيحة وقد عرفت
ان الممتد بهذا المعنى زائد عليه وهو صحيح لا اشكال فيه فهذه المغالطات اي هذه الاغلاط من كون
مركبا الجسم من الهيولى والصورة وما يتبعه من المفاسد او القياسات الفاسدة المنتجة لما ذكرنا من الاغلاط
لزمتهم من اخذ الاتصال بمعنى الامتداد كما تقدم من قوله واستعمال الاتصال بازاء المقدار موجب الغلط
ومن بعض التجوزات وهي الاطلاقات العرفية التي كنا فيها ومن ظنهم اي ظن المشائين ان الامتياز
بالكمال والنقص كما من الخط الطويل والقصير بشيء زائد على المقدار وذلك غير مستقيم لما سبق من
ان الامتياز بينهما بنفس المقدار هذا ان كان لفظ ذلك اشارة الى الاخر وان كانت اشارة اليه والى
الاولين ايضا فعدم الاستقامة في الاخر لما قلنا وفي الثاني لان الحقائق لا تبنى على الاطلاقات وفي الاول
ان الاتصال بمعنى الامتداد لا يقبل الانفصال على ما سبق مشروحا حكومة في ان هيولى العالم العنصري
بل العالم الجسماني هو الجسم البسيط الذي هو المقدار القائم بنفسه على ما ذهب اليه الاقدمون لا ما ذهب
اليه المتأخرون وهو انها موجود يحسب يقبل الصور والمقادير وليس له تخصص في نفسه الا بالصور لانه
اذا خص حاله لم يكن شيئا موجودا وحاصل ما ذكر ان كونه موجودا امر اعتباري وكونه جوهرا عبارة عن
سلب الموضوع وهو عدمي وليس له وراء ذلك تخصص لا في الخارج ولا في العقل واليه الاشارة بقوله
فاذا تبين لك من الفصل السابق ان الجسم اي المطلق ليس الا نفس المقدار القائم بنفسه فليس
في العالم شيء هو موجود يحسب يقبل المقادير والصور اي الجسمية والنوعية وهو الذي يسمونه
اي المشاؤون الهيولى اي الهيولى الاولى البسيطة التي يزعمون انها احد جزئي الجسم والآخر الصورة الجسمية
وليس في نفسه شيئا متخصصا عندهم بل تخصصه بالصور اي الجسمية والنوعية الجوهريتين عندهم
وقالوا الصورة هي فعل الفاعل في الهيولى ومثلوها بالكتابة التي هي فعل الكاتب في الكاغذ
الذي هو كالهيولى فحاصله اي حاصل ما سموه الهيولى يرجع الى انه موجود ما وجوهريته سلب
الموضوع عنه وهو ليس بامر وجودي قال في المطارحات واذا لم يبق من رسم الهيولى الا الوجود
كانت ماهيتها نفس الوجود بل واجبة الوجود لانكم علمتم ان ليس في الموجودات ما وجوده عين

ماهيته الا واجب الوجود وقولنا موجود ما امر ذهني كما سبق من انه لا صورة له في الاعيان وما
كان كذلك لا يوجد الا في الذهن فالهيولى لا توجد الا فيه فما سموه هيولى ليس بشيء اي موجود في
الخارج بل هو امر عدمي اعتباري لا حصول له في الوجود ولا صورة في الاعيان ولا يخفى انه اذا فسر
الهيولى بما فسره به المشاؤن من انها جوهر من شانه ان يكون بالقوة دون ما يحل فيه لم ينتظم
القياس الدال على انه واجب الوجود وعلى القاعدة التي قررناها اي من راى الا قدمين هذا
المقدار الذي هو الجسم جوهريته اعتبار عقلي فاذا اضيف اي قيس ولذلك عداه بالى فان
استعمال الصلة للتضمين وقال بالنسبة الى الهيات المتبدلة عليه اي من الاعراض والانواع اي
والى الانواع الجوهرية الحاصلة منه اي من الجسم او منها اي من الهيات على ما في اكثر النسخ المركبة اي
الانواع الحاصلة من الهيات المركبة هي اي الانواع من الهيات ومن محلها وهو المقدار الذي هو الجسم لاستحالة
وجود الهيات بدون محل يقوم به وهو يجوز تركب نوع طبيعي من جوهر وعرض بل الجسم عنده كذلك
على ما قال في التلويحات فالمقدار داخل في الجسم وهو عرض وللجسم جزء ثابت جوهري هو الهيولى وآخر
عرض متجدد تتجدد به اعداد الاجسام مع بقاء الحقائق النوعية فليس الجسم محض الجوهر وقد يظن في ظاهر
الامر ان بين كلاميه تناقضا لحكمه ببساطة الجسم وجوهرية المقدار هنا وحكمه ثم بتركب الجسم وعرضية
المقدار ولا مناقضة في الحقيقة وتوهمها انما هو من اشتراك اللفظ لان ذلك الجسم والمقدار غير هذا الجسم
والمقدار لما سبق ان في الشمعة مقدارين ثابتا هو جوهر لا يزيد ولا ينقص بتبدل الاشكال وهو
مقدار المجموع ومتغيرا هو مقادير الجوانب وهو عرض في المقدار الذي هو جوهر ومجموعهما هو الجسم على
اصطلاح التلويحات والجوهر هو الهيولى وعلى مصطلح هذا الكتاب الجسم هو المقدار البسيط الجوهري
الثابت وهو الذي بالنسبة الى المذكورات يسمى هيولى لها اي لتلك الهيات والانواع المركبة ويسمى
بالنسبة الى الكل محلا وبالنسبة الى الانواع المتحصلة منه لا غير اي وليس غير ما ذكرنا شيئا آخر هو
الهيولى بل الهيولى هو الجسم بهذا الاعتبار وهو جسم فحسب بحسب ذاته وهيولى باعتبار غيره فالهيولى
والجسم شيء واحد بالذات مختلف بالاعتبار اما الاول فلكون كل منهما غير متصل ومنفصل بحسب الذات
وقابل للاتصال والانفصال والصور والهيات واما الثاني فلان الجسم هو ثابت بالفعل والهيولى بالقوة
حكومة اخرى في فصل خصومات بين الاوايل والاواخر من الحكماء وشرع اولا فيما يتعلق بمباحث
الهيولى والصورة لمناسبتها لما قبله ثم بمباحث الصورة النوعية الى غير ذلك فقال وهؤلاء اي المشاؤن
بنوا يعني بعد احتجاجهم على تركب الجسم من الهيولى البسيطة والصورة الجسمية والنوعية على ما ذكرنا لهم

وعليهم ان الذي وضعوه موجودا وسموه هيولى لا يتصور وجوده دون الصورة ولا للصورة
دونه لما سنذكر ان شاء الله ثم ربما حكموا بان للصورة مدخلا في وجود الهيولى لكونها علة ما لها
وكثيرا ما يقولون في كون الصورة علة ما للهيولى اي وكثيرا ما يبنون الكلام في كونها علة لها على عدم
لا ان استعمال الصلة للتضمين وفي بعض النسخ بناء على عدم تصور خلوها عنها اي خلو الهيولى عن الصورة وفي
بعض النسخ وكثيرا ما يقولون في كون الصورة علة ما للهيولى على عدم تصور خلوها عنها وهذا هو الاصح
والظاهر انهم يقولون مصحح عن يقولون وذلك اي ذلك الاستدلال ليس بمتين اذ امتناع خلو الهيولى
عنها لا يدل على تقوم وجودها بها فانه يجوز ان يكون للشيء لازم لا يكون اي ذلك الشيء دونه اي دون ذلك
اللازم لكونه من الاعراض اللازمة لموضوعاتها كالزوايا الثلث للمثلث والزوجية للاربعة ولا يلزم
ان يكون ذلك اي ذلك اللازم علة اي للشيء الذي هو موضوعه وملزومه لان العرض اللازم ليس محلوله
لاحتياجه اليه لا علته والا كانت الزوايا علة للمثلث مقومة لوجوده وبطلانه ظاهر لانها لازمة لماهيته
متاخرة عنها ثم منهم اي من المشائين من بين ان الهيولى لا يتصور وجودها دون الصورة لانها
حينئذ اما ان يكون منقسمة فيلزم جسميتها لما قال في المطارحات من انها اذا انقسمت يستدعي مقدارا
ونحن نقول لكن المقدار لا يخلو عن الجسمية لانه اما نفسها يعني على مذهبه او ملزومها يعني على مذهب غيره
واذا استلزمت الهيولى الجسمية فلا يكون مجردة اي عن الصورة والمفروض خلافه او غير منقسمة فيكون
ذلك اي عدم الانقسام لذاتها لاستحالة ان يكون لغيرها وهو الصورة وتوابعها لتجردها عنها فرضا
فيستحيل عليها الانقسام لان ما بالذات لا يزول لكنها تنقسم وهذا غير مستقيم فانها اذا كانت غير منقسمة
فلا يلزم ان يستحيل عليها ذلك اي الانقسام ويكون ذلك اي استحالة الانقسام عليها لذاتها بل
يستحيل فرضه اي فرض الانقسام فيها لاجل انتفاء شرط القسمة وهو المقدار فان الشيء قد يمتنع
لانتفاء شرطه الذي هو جزء علته التامة كما يمتنع فرض الزاوية في السطح دون الخط لكونه من شرايط
حصولها ومن حججهم اي على استحالة تجرد الهيولى عن الصورة ان الهيولى ان فرضت مجردة ثم حصل
فيها الصورة اما ان يحصل في جميع الامكنة اي الاحياز او لا في مكان اي حيز وهما ظاهرا البطلان
لاستلزام الاول كون جسم واحد في جميع الاحياز والثاني كونه لا في حيز لا في مكان فان الجسم قد يخلو عن
المكان دون الحيز كالمحدد وهذا انما يصح عند من يفرق بين الحيز والمكان ومن يجعلهما واحدا يلزم بلزوم كون
الجسم غير ذي وضع او ذي وضع بدون الصورة وهما محالان او في مكان مخصص والمخصص اي للهيولى بمكان
على التفصيل المشهور في الكتب وهو ان المخصص اما ذاتها و يلزم منه الترجيح من غير مرجح لتساوي نسبتها

من حيث هي الى جميع الاحياز لان ما ليس له في نفسه وضع معين ولا مظهر كذلك فنسبته الى جميع الاوضاع
والمظاهر المعينة على السوآء حتى لو حصلت على صورة نوع لا يمكن تخصيصها من جميع اجزاء مكان ذلك النوع بجزء
لكونه ترجيحا من غير مرجح وهذا بخلاف الهوآء الذي يصير مآء ويتحدر على خط مستقيم على زوايا قائمة لان الطبيعة
انما تحرك على اقرب الطرق وهو المستقيم فتعين بحركته الاول محل انحداره او ما تقتضي سبب آخر اتفاقي كريح
عدلت به في انحداره عن الحيز المحاذي الى غيره على ان الكلام يعود الى اختصاص الهيولى بشكل الصورة النوعية لتساوي
نسبتها الى جميع الصور النوعية او امر غيرها اما من الامور الدائمة وقد برهن انه لا يوثر تاثيرا حادثا الا
لاستعداد القابل ولا استعداد لعدم مقارنة الصورة او من الامور الحادثة كالحركات السماوية والامور
الارضية وهي انما تؤثر فيما له وضع معين او تعلق بذي وضع كذلك كالنفس ولولا علاقتها مع البدن لما اثرت
بالامور السماوية واسباب الحوادث والهيولى اذا كانت مجردة عن مناسبات الاوضاع الفلكية لا تخصصها
حادث من الامور الطبيعية والفلكية بل الابعد حصولها في عالم الاجرام وتعين مظهرها والكلام في موجب
المظهر وسببه والحاصل ان الهيولى لو تجردت عن الصورة ثم اقترنت بها لزم المحال وهو الترجيح من غير مرجح
او حصولها في جميع الاحياز او لا في حيز وبطلان التالي يدل على فساد المقدم وهو انه لا يجوز اقتران الصورة
بالهيولى المجردة ومنه نعلم انه مغالطة من باب وضع ما ليس بعلة علة لان الدعوى هي ان الهيولى لا تتجرد عن
الصورة والدليل هو انها لو تجردت ولبست الصورة استلزمت المحال واليه اشار بقوله **ولقائل ان يقول الهم**
امتناعها في مكان خاص لعدم المخصص لا لاستحالة التجرد وغاية ما يلزم من هذه الحجة ان العالم اذا كان
وفيه هيولى مجردة لا يمكن علينا بعد ذلك لبس الصورة لعدم المخصص بمكان واستحالة الشيء وهو حصول
الهيولى المجردة في الخارج **لغيره** وهو عدم المخصص على تقدير لبس الصورة **لا يدل على استحالته في نفسه وهذه**
اي الزلة والهفوة او الغلطة **وامثالها لزمت من اهمال الاعتبارات اللاحقة بالشيء لذاته ولغيره** ولقائل
ان يقول اذا سلمت دلالة الحجة على ان الهيولى المجردة لا يجوز اقترانها بالصورة انعكس بالنقيض الى ان المقترنة
بالصورة لا يجوز خلوها عنها وهيولى الاجسام هي المقترنة بالصورة فيستحيل تجردها عن الصورة الجسمية وهو المطلوب
فان قيل ان المطلوب بيان ان الهيولى لا يجوز وجودها بدون الصورة لا بيان ان المقترنة بها لا يجوز تجردها عنها
والحجة بعد تسليم ما فيها تدل على الثاني لا الاول وعلى هذا يجوز ان يوجد البعض دايما دون مقارنة صورة قلت
اذا اقترن بعض الهيوليات صورة جسمية دون البعض مع ان طبيعة الهيولية واحدة مشتركة بين الهيوليات
كان في الهيولى تكثر وانقسام دون الصورة والا لما اختص بعضها بحلول الصورة فيه دون البعض وهو محال
لاستلزامه الترجيح من غير مرجح على ما سبق تقريره **ويقرب مما سبق من حجتهم** وهي قولهم لو تجردت الهيولى عن
الصورة فاما ان تكون منقسمة او غير منقسمة الى آخره **قولهم في اثبات ان الهيولى لا يمكن تجردها عن الصورة**

انها لو تجردت اما ان تكون واحدة او كثيرة اذ لا خروج لموجود عنهما وهما باطلان لانها ان كانت كثيرة
فالكثرة تستدعي تميزا وذلك بالصورة وتوابعها كالمقدار ونحوه والتقدير تجردها عنها هذا خلف وان كانت
واحدة واليه الاشارة بقوله **والوحدة ان اتصفت بها الهيولى تكون اقتضاء لذاتها** اي تكون اقتضاؤها
لها لذاتها **لا يمكن عليها التكثر اصلا** لان ما بالذات لا يزول لكنها تتكثر بالصور والانفصالات
فلا تكون واحدة عند تجردها وانما قال ويقرب مما سبق لان مبنى الحجة الاولى كان على القسمة وعدمها
ومبنى هذه على لازمها وهي الكثرة اللازمة للقسمة والوحدة اللازمة لعدمها ولهذا قال **فان لقائل**
ان يقول ان الوحدة صفة عقلية يلزم من ضرورة عدم انقسامها اي انقسام الهيولى **واستحالة**
انقسامها انما هي لانتفاء شرط القسمة وهو المقدار كما سبق اي في جواب الحجة الاولى من ان الشيء قد
يمتنع لانتفاء شرطه وعلى هذا لا يكون اتصاف الهيولى بالوحدة لذاتها فيمتنع عليها التكثر بل لغيرها
وهو استحالة انقسامها لانتفاء شرط القسمة **ولما بينا ان ليس الجسم الا المقدار يجب استغنائنا عن**
البحث في الهيولى لانه انما يحتاج اليه لو سلم ان الجسم غير المقدار على ما ذهب اليه المشاؤن **الا ان**
الغرض في ايراد هذه الحجة بيان ما فيها من السهو ثم اي بعد فراغ المشائين من اثبات الصورة الجسمية
اثبتوا صورا اخرى اي غير الجرمية وتسمى بالصور النوعية والطبيعية **فقالوا** اي في اثباتها للهيولى
لا يكفيها في وجودها مجرد الصورة الجسمية فان الجسم المطلق لا يتصور وجوده كما لا يتصور وجود
الهيولى المجردة اذ لو كان للجسم المطلق وجود **والجسم لا يخلو عن كونه ممتنعا عليه القسمة** اي الانفصال
كالافلاك **او ممكنا مع انه يقبل ذلك والتشكل وتركه بسهولة** كالماء والهواء **او يقبل هذه الاشياء**
بصعوبة كالحجر والمدر فالمطلق لا يخلو عن احد الثلثة واي واحد اقتضاه عند تجرده كان اقتضاء لذاته
لانه لو لم يقتضه لذاته فاما ان لا يكون له مقتض اصلا او يكون امرا غير ذاته والاول باطل لما علمت ان كل
ممكن لا بد له من مرجح والثاني على قسمين لان ذلك المغاير لذات الجسم اما ان يكون مقارنا له او لا فان كان
مقارنا فذلك هو الصورة النوعية وهو المطلوب وان لم يكن مقارنا له فيكون الامر الخارجي قد افاد نفس
الاستعداد او عدمه من غير افادة امر به يحصل ذلك وهو بين البطلان ولو كان احدها اقتضاء لذاته
ما فارقه اصلا واستوى فيه جميع الاجسام وليس كذلك **فلا بد من صور اخرى** كالصور الفلكية والعنصرية
وغيرهما **تقتضي هذه الاشياء وتخصص بها الجسم** اي المطلق وتكون هي المخصصات الاولى للجسم المطلق
والمقومات لحقائق الانواع ولوجودي الهيولى والجسم المطلق الذي يدخل تحته انواع الاجسام
لانهما لا يوجدان الا مقارنين لها الا لماهيتهما والا لما امكن تعقل الهيولى والجسم المطلق دون الصور
النوعية المقومة لماهية النوع بخلاف الصورة الجسمية فانها مقومة لماهية الجسم المطلق والمتنوع

وما بعدها وهي المخصصات الثواني كقبول الانقسام بسهولة او غيره وعدم ذلك عوارض للتخصص اي بعرض
بعد تقوم الجسم بمختصه لانها استعدادات محضة فالتخصص بها يكون بعد التخصص بما به الاستعداد قيل
الكلام يعود في هذه المخصصات انها لو اقتضاها الجسمية لتساوت في الكل وسنبين النقض للنقيض
واجيب بان مقتضيها ليس الجسم لما ذكرت من الحجة بل يفيدها مفيد من خارج واورد ان قبول الالتيام
والتشكل وتركه بسهولة وعدم ذلك يفيدها المفيد الخارجي اولا فلا يحتاج الى الصور النوعية ورد
بان هذه الاشياء استعدادات او لا استعدادات وهي في نفسها ليست طبايع محصلة يتقوم بها انواع
الجسم لاستحالة ان يتقوم نوع جوهري كالماء والنار بمجرد استعداد لامر آخر بل هي توابع لامور محصلة يتقوم
بها الانواع الجوهرية اذ المفيد الخارجي لا يفيد اولاً ما هو نفس الاستعداد بل يفيد امرا يتبعه الاستعداد
القريب اذ البعيد وهو الامكان المطلق من اللوازم غير مستفاد من خارج كما يعطي المادة مزاجا يستعد
لقبول نفس او اثر نفس او صورة نوعية يتبعها الاستعدادات المذكورة ويعطيها حرارة شديدة يستعد
بها لقبول الصورة الهوائية او النارية واذا استحال كون هذه الاستعدادات المخصصات الاولى فيكون
الاولى جواهر والمصنف منع كونها جواهر بجواز كونها اعراضا والبه الاشارة بقوله ولقائل ان يقول بان
هذه المخصصات اي الاولى التي زعمتم انها جواهر كيفيات اما في العناصر فمثل الرطوبة واليبوسة
والحرارة والبرودة واما في الافلاك فهيئات اخرى فان قال ان الاعراض اي الكيفيات والهيئات
الاخر لا يمكن علها تقوم الجوهر وما ذكرناه مقوم الجوهر فلا يكون الاعراض هي المخصصات الاولى
اجيب بان كون هذه الامور التي سميتموها صورا مقومة للجوهر اي اجيب بان كونها مقومة له
ان كان لكون الجسم لا يخلو عن بعضها فكون الشيء غير خال عن امر لا يدل على تقومه بذلك الامر اذ من اللوازم
اي بعض اللوازم اذ من فيه للتبعيض اعراض واللوازم العرضية كالمقدار والوضع والشكل لا يخلو عنها
ملزوماتها التي هي الاجسام مع انها غير مقومة لها لكونها اعراضا فان قيل انها كانت اعراضا لتبدلها
مع بقاء محلها قيل فهكذا يجب ان يقولوا في الصور المتبدلة مع بقاء الهيولى بعينها وان قيل يمنع تجرد
الجسم عن الصورة دون المقدار والشكل قيل الا يحكم دعوى امتناع التجرد عن صورته بعينها بل عنها وعن
بدلها وكما لا يخلو الجسم عن صورة وعن بدلها فكذا لا يخلو عن شكل ومقدار وبدلها وان كان يقوم الجسم
بها لكونها مخصصات الجسم اي مقومات وجوده ولهذا يكون مقومة لوجود الهيولى المطلقة فليس ايضا
شرط المخصص ان يكون صورة وجوهرا فان اشخاص النوع اعترفتم بانها تتميز بالعوارض ولولا المخصصات
ما وجدت الانواع وغيرها كالاصناف والاشخاص والطبايع النوعية كالانسانية والفرسية ونحوهما
اعترفتم بانها اتم وجودا من الاجناس ولا يتصور فرض وجودها دون المخصصات فان كانت

مخصصات الجسم صورا وجواهر الاجل ان الجسم لا يتصور دون مخصص فمخصصات الانواع اولى بان يكون
جواهر وفي بعض النسخ جوهرا اي يكونها اتم وجودا من الطبايع الجنسية وليس كذا ويجوز ان يكون المخصص
اي مخصص الجسم المطلق وهي الصور النوعية بزعمهم عرضا وما قيل من ان مخصصات الانواع تابعة للتخصص
النوعي وان كان التخصص بها وعارضه عن اسباب خارجة لا يتقوم بها ماهية النوع فمثله يمكن ان يقال
في الصور النوعية من انها تابعة للماهية الجسمية وان كان بها تخصصها ولاحقة بها او بالهيولى بزعمهم
من اسباب خارجة ومقومة لوجودها دون ماهيتها والعرض يكون اي قد يكون من شرائط تحقق الجوهر
كما ان المخصصات في الانواع اعراض ولا يتصور تحقق النوع في الاعيان الا مع العوارض وما يقال لنز
الماهية النوعية في نفسها تامة ولو فرض نوع الانسان في شخصه ما احتاج الى مميز وانه لا مانع من
انحصار النوع في الشخص الا امر خارجي فمثله يقال في الماهية الجسمية وان استدل على عدم تمام الماهية
الجسمية باحتياجها الى المخصصات فالانسان ايضا غير تام لاحتياجه الى المخصصات والذي يقال
ان الطبيعة النوعية تحصل ثم يتبعها العوارض كلام ضعيف فان الطبيعة النوعية كالانسانية
مثلا ان حصلت اولا ثم يتبعها العوارض فكان حصولها انسانية مطلقة كلية ثم تشخص وهو محال اذ لم
تحصل الا متشخصة والمطلق لا يقع في الاعيان اصلا وان كانت هذه العوارض ليست بشرائط لتحقق
الطبيعة النوعية اي في الخارج وليس ما يمتاز به هذا الشخص لازما لحقيقة الانسانية فيجوز فرض
انسانية باقية على الاطلاق كما حصلت اولا ثم لحقها العوارض دون مميز اذ هذه العوارض التي
تخصص بها اشخاص النوع ليست من مقتضيات الطبيعة النوعية ولوازمها والا لانتفى الكل
فهي اذن من فاعل خارج فاذا استغنت عنها الطبيعة النوعية كان لنا فرض وجودها دونها اي
هذه العوارض يعني دون هذه العوارض وليس كذا فصح من هذا جواز ان يكون العرض شرط وجود الجوهر
ومقوما لوجوده بهذا المعنى وهو انه شرط تحققه في الخارج ثم ان جاز وجود الانسانية مطلقة
ثم يتبعها المميزات المخصصات فصلا جاز اي لم لا يجوز حصول الجسمية مطلقة ثم يتبعها المخصصات وكل
ما يعتذرون به هناك اي في الجسم المطلق مثله واقع في الانواع ثم العجب انهم يعقل انما يقتضي الجسم
لتعقله الامكان بنفسه على ما قالوا اي المشاؤن والامكان نفسه بالضرورة عرض على قياس مذهبهم
اي لا انه موجود في موضوع ومذهبهم ان كل ما كان كذلك فهو عرض وانما قال عرض على قياس مذهبهم لانه
عند من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها الا في الذهن وكذا تعقل الامكان اي عرض بوجهين
الاول قوله فان يعقل الامكان غير يعقل الوجوب لانهما ان كانا واحدا كان اقتضاؤهما واحدا
وليس كذا فان مقتضى الاول جوهر جسماني ومقتضى الثاني جوهر غير جسماني فاذا كان يعقل الوجوب

غير معقول الامكان فيهما زايدان على ماهيته اى ماهية العقل لاستحالة ان يكونا نفسه اذ المختلفان لا يكونان
نفسه لاستحالة ان يكونا نفس شئ واحد ولا داخلين فيه والا لزم تركبه ولا يكون احدهما نفسه دون الآخر
للزوم الترجيح من غير مرجح ولا ان يكون احدهما داخلا فيه والآخر خارجا عنه والا لزم التركيب والترجيح من
غير مرجح عرضيان له عرضان فيه فمعقول الامكان عرض والوجه الثاني قوله والوجود لما لم يدخل في حقيقة
الشئ كما سبق بيانه فالاولى ان لا يدخل الامكان والوجوب لانهما صفة الوجود عند نسبته الى الماهية
واذا لم يدخل الموصوف في شئ كان عدم دخول الصفة اولى لان الصفة تتبع الموصوف ويستحيل وجود التابع
من حيث هو تابع دون المتبوع فضلا عن تعقلها لانه ابعد من الدخول فاذا كان تعقلها عرضا وباعتبار
ذينك اى التعقلين حصل جوهر مفارق وآخر جسماني فصح ان الاعراض لها مدخل في وجود الجواهر
بضرب من العلية او الاشتراط وليس بمقوم الوجود الا ما له مدخل تام في وجود الشئ ثم الاستعداد
المستدعي للنفس الذي للبدن اليس اى ذلك الاستعداد لاجل المزاج وهو عرض لانه موجود في موضوع
هو البدن وهو من شرايط حصول النفس فصح ان العرض له مدخل في وجود الجوهر والنفوس بعد
المفارقة اليست يتخصص ويتمايز بعضها عن بعض بالاعراض التي اكتسبتها عند التعلق بالابدان من الهيآت
والملكات فصح ان مخصصات الجواهر الاعراض والتخصيص بها شرط وجود الحقايق النوعية والجنس
انهم اى المشاؤون جوّزوا ان يكون الحرارة مبطلة للصورة المائية وعدمها شرط لوجودها فاذا جاز ان
يكون عدم العرض شرطا لوجود الجوهر وعلة فلم لا يجوز ان يكون وجوده علة او شرطا وهل كان مقوم
الوجود الا ما له مدخل تام في وجود الشئ وقد اعترفوا اى المشاؤون بان المستدعي للصورة الهوائية الحرارة
وهي من علل حصولها مع عرضيتها فمثل هذه الاغاليط لزم بعضه اى بعض مثلها من استعمال الالفاظ
على معان مختلفة كلفظ الصورة وغيرها اما لفظ الصورة فلانه عند المشائين مستعمل بمعنى الجوهر المقوم وعند
الاوايل بمعنى العرض اذ كل ما حل في محل عرض عندهم سوآء تقوّم وجود المحل او لم يقوم واما غيرها فكالهيولى
فانها تستعمل عند الاوايل بمعنى الجسم المطلق من حيث قبوله لاشياء اخرى وعند المشائين بمعنى الجوهر البسيط
الذي هو جزء الجسم وبعضه من الاشتباه عن القاعدة التي بسبه حجة بيوتها الها والى ما استغنى عنها
سوآء كقولهم كل ما حل في شئ وتقوم وجود محله كالصور فهو جوهر والا فهو عرض لان حجة ثبوت تقوم الصور
ان كانت اللزوم واستحالة الانفكاك او التخصص او غيرهما مما مر وسيجي فهي ثابتة لبعض الاعراض فيكون نسبتها
اليها والى ما استغنى عنها سوآء ومنهم اى من المشائين من احتج اى على جوهرية مخصصات اجسام العناصر
بان في الماء والنار ونحوهما كالارض والهوآء امورا بغير جواب ما هو فيكون صورا اى جواهر فان الاعراض
لا تغير جواب ما هو وما غير الجواب فهو جوهر ومخصصات العناصر تغير الجواب فيكون جواهر وهو كلام

غير متين لضعف المقدمتين فان من الاعراض ما يغير الجواب واليه الاشارة بقوله فان الخشب اذا اتخذ منه
الكرسي ما حصل فيه الا هيآت واعراض ولا يقال انه خشب عند السؤال عن انه ما هو بل يقال انه
كرسي فان قيل انما لا يقال له خشب لان المسؤول عنه في الثاني غير المسؤول عنه في الاول لان في الاول هو الخشب المجرد
وفي الثاني هو الخشب المكيف بهيئة الكرسوية قلنا مسلم انه كذلك لكنا نقول لم لا يجوز ان يكون نسبة الصورة الى
الهيولى كنسبة الهيئة الكرسوية الى الخشب حتى يكون تغير السؤال في الهيولى لامر ان عرض به كما في الكرسي لا جوهر
والدم مثلا محفوظ فيه صور العناصر على ما قدر وليس فيه الا الهيآت التي باعتبارها صار دما
واذا سئل عن اي شئ هو انها ما هي لا يجاب بانها عناصر او نحو ذلك اى كالاستقصات والاركان بل
بانها دم وكذا البيت المنهدم اذا سئل انه ما هو لا يجاب بانه طين او حجارة بل انه بيت فالاعراض
مغيرة لجواب ما هو والحقايق الغير البسيطة انما هي بحسب التركيبات وهو انها من اى الاشياء تركبت سوآء
كانت جواهر كالجسم من الهيولى والصورة او اعراضا كالحركة السريعة من الحركة والسرعة او مختلطة
كالكرسي من الخشب والهيئة والاسامي وهو ان الاسم بازاء اي شئ وضع كما سبق شرحه والبسايط اجزاؤ
لها حتى يتغير فيها جواب ما هو بعض الاجزاء والانواع المركبة الضابط فيها اجتماع معظم اعراض
مشهورة لا الالتفات الى ما يساواها حتى يتغير فيها جواب ما هو كالكرسي مثلا فانه خشب اجتمع فيه هيآت واعراض
خاصة بها صار كرسيا كالشكل ونحوه دون اللون ونحوه مثلا ومن حججهم اى حجج المشائين على جوهرية الصور
ان هذه الصور جزء الجوهر لتبدله بتبدلها وجزء الجوهر جوهر وهذا فيه غلط فان جزء ما يحمل عليه
انه جوهر بجهة ما لا يلزم ان يكون جوهرا فالكرسي يحمل عليه بجهة ما وهي باعتبار المادة انه جوهر والهيآت
التي بها الكرسوية جزء الكرسي ولا يلزم ان يكون جوهرا بل الجوهر الذي هو من جميع الوجوه جوهر
يكون جميع اجزائه جوهرا فان بنفس كونه جوهرا من جميع الوجوه بنفس كون جميع اجزائه جوهرا
اذ كان له جزء والماء والهوآء من الذي يسلم كونها جواهر محضة اى من جميع الوجوه بل من حيث جسميتها
جواهر وخصوص المائية والهوائية بالاعراض فالماء جوهر مع اعراض ليس بنفس الجوهرية وقولهم الصور
مقومة للجوهر فيكون جوهرا باطل هذا الاستلزامه التكرار وانما حذف الخبر لظهوره واستدل على
التكرار بقوله وجوهرية الصور كونها لا في موضوع وكونها لا في موضوع عدم استغناء المحل عنها وهو انها
مقومة للمحل فقولنا الصورة مقومة للجوهر فيكون جوهرا كانا قلنا الصورة مقومة للجوهر فيكون
مقومة للجوهر وهو تكرار خال عن الفايدة لكن هذا الاستدلال انما يتم لو سلم ان معنى كون الصورة لا في
موضوع هو عدم استغناء المحل عنها فنبه بما ذكرنا ان الاعراض يجوز ان يقوم الجوهر والصورة لا يعني
بها الا كل حقيقة بسيطة نوعية كانت جوهرية او عرضية في هذا الكتاب وليس في العناصر شئ
سوى الجسمية والهيآت لا غير واذا اندفعت الصورة التي اثبتوها وقالوا انها غير محسوسة فبقيت
الكيفيات التي تشتد وتضعف بمعنى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة لا بمعنى ان حرارة واحدة

اشد حتى يكون هي في حال الشدة بعينها ما كانت قبلها اذ الزائدة بعينها لا يكون الناقصة ولا المعنى انضمام شيء اليه
لانه ان لم يكن حرارة لا تصير به الحرارة اشد وان كان حرارة اجتمع حرارتان في محل دون مميز وهو محال وان سلم عدم
استحالته فلا يكون احديهما قد اشتدت واما انه ينضم اليها حرارة اخرى ويتحدان والشدة باتحاد الاثنين فليس
بشيء لانهما ان بقيا او انتفيا او احديهما فلا اتحاد وان سلم فلا يكون الواحدة بعينها قد اشتدت بل بمعنى بطلان
الاولى وحدوث حرارة اشد من المفارق هذا متفق عليه من الفريقين لكن الخلاف في ان الاختلاف بين
الشديد والضعيف بالنوع او بالعدد وذهب اصحاب المعلم الاول الى الاول مستدلين عليه بان المميز بينهما
بعد اشتراكهما في الحرارة اما عرضي خارج او فصل والاول باطل لان التغير في نفس الحرارة لا في امر خارج عنه فتعين
الثاني واليه الاشارة بقوله **واما من قال ان الحرارة اذا اشتدت فتغيرها في نفسها ليس بعارض** والا
لم يكن التغير في نفس الحرارة **فيكون بفصل** بناء على ان المميز ان لم يكن عرضيا كان ذاتيا فيكون فصلا **اخطا** لبطلانه
تفصيلا واجمالا اما الاول فلعدم انحصار التمييز بين شيئين بالفصل او الخاصة لجواز ان يكون بالذات حتى تميزا
بذواتهما على ما قال **فان الحرارة ما تغيرت** لما بينا ان حرارة واحدة بعينها لا تشتد **بل محلها** اي تغير **باشخاصها**
اي باشخاص الحرارة المتواردة عليه **واما الفارق بين اشخاصها فليس بفصل** حتى يكون الحرارة الشديدة نوعا
والضعيفة نوعا آخر **فان جواب ماهو لا يتغير فيها** اي في الاشخاص عند السؤال عنها في حالتي الاشتراك والانفراد
ولو كان الفارق فصلا لتغير الجواب **ولا هو عارض** والا لم يكن التغير في نفس الحرارة **بل تقسم انه هو الكمالية**
والنقص وليست الكمالية خارجة عن ذات الحرارة اذ ليس في الاعيان كمالية وحرارة بل هما طبيعة واحدة
وعلى هذا يكون هذه الحرارة اشد من تلك الحرارة لا لكون شيء يزيد على الحرارة بل بنفس الحرارة فان الشدة هي كمالية
في نفس الماهية والضعف هو نقصان فيها واما الثاني فلانه لو صح ما ذكروه من الانحصار لزم ان يكون
الاختلاف بين المقدار الكبير والصغير نوعيا لان الكبير لم يزد على الصغير بعرضي بل بشيء مقداري هو كمي في نفسه
وعندكم ان الاختلاف اذا لم يكن بعرضي كان بفصل فيكون الكبير والصغير نوعين وهو مخالف قواعدكم والحق
ايضا لانه ما زاد احدهما على الاخر الا بما ساواه في الحقيقة المقدارية وفي خصوص المقدار ايضا ان القوي كان في
الضعيف فما زاد الا بمثل ما ساوى فكيف يكون قدر منه مقدارا وقدر آخر منه ليس بمقدار قال المتأخرون
هذا القسم الثالث لا يتصور وجوده لان ذات الشيء ان كانت الزائدة فلا يكون الناقصة والمتوسط نفس
ذاته لانهما ليستا نفس الزائدة بل يكونان نوعين آخرين وكذا ان كانت ذات الشيء الناقصة او المتوسط
وهذا في الذات الواحدة الشخصية صحيح دون النوع الكلي العقلي لان ذات الحرارة اذا كانت هذه الحرارة فلا يكون
تلك حرارة بخلاف ما اذا كانت ذات الحرارة ماهيتها فان هذه وتلك وغيرهما يكون حرارات ولما كان هذا الدخل
متوجها في القسم الثالث اجاب عن الدخل المقدر بما قلنا واليه الاشارة بقوله **والماهية العقلية** كالحرارة
مثلا **تعم ذوات اشخاصها التامة والناقصة** كالزائدة والناقصة والمتوسطة ولا يكون نفس شيء منها

اذ لا يشترط النوع في حقيقته بشيء من الثلثة كما لا يشترط في الانواع الطبيعية طبيعة النوع المطلقة المختص
به كل واحد واحد فان الانسانية ليست بنفس زيد وعمرو ولا الذكر والانثى بل المعنى الذي يعم الكل والكمال
والنقصان المطلق وان اخذ في الاذهان اعتبارا خارجيا فاذا اضيف الى السواد او المقدار مثلا يكون نفس
السواد والمقدارية لا الخارج وكيف يتاتى ان يكون فصل الشيء المميز له عما عداه هو بعينه طبيعة الجنس او المقوم
لها ويجب ان يحقق هذه النكتة لتعرف مقاصد صاحب الكتاب وتسهل عليك معرفة كلامه في هذا الباب
والخطا ههنا انما كان باعتبار اخذهم الجزئي وهو الذات الشخصية مكان الكلي وهو الماهية العقلية
على ان من التغير ما يودي الى تبدل الماهية اذ لا مانع ان يكون السلوك الذي هو بحسب الاشتداد والضعف
يتادى الى واسطة تخالف الطرفين في الحقيقة كالحمرة بين السواد والبياض فان الفطرة السليمة تحكم بانها
ليست بسواد ضعيف ولا بياض كذلك بل لكل منهما بحسب الشدة والضعف مراتب منحصرة من اول الشروع
فيه واخره واذا خرج عنها عن السواد والبياض الشديد والضعيف وقع في نوع آخر كالحمرة وتقدير
الكلام ان الماهية العقلية انما تعم ذوات اشخاصها التامة والناقصة لو لم تتبدل ماهية الاشخاص بالسلوك
المذكور اما اذا تبدلت بناء على ان من التغير ما يودي الى تبدل الماهية فلا يعمها كما لا يعم البياض والسواد
الحمرة والصفرة وغيرهما من المتوسطات بينهما واعلم انه قد جرت عادة الحكماء عند ذكر المقولات ان يذكروا
ما لا يقبل منها الشدة والضعف وهو في المشهور الجوهر والكم وبعض الكيف وهو المختص بالكميات كالاستقا مة
والاستدارة وما يقبل وهو الباقي وعند صاحب الكتاب ان جميع المقولات قابلة لها وان ما بينوا به
عدم قبول المذكورات لها من التحكمات الارادية والاصطلاحات العرفية واليه اشار بقوله **وكلام**
المنازعين في الاشد والاضعف مبني على التحكم فان عندهم لا يكون حيوان اشد حيوانية من غيره
اما لان العرف لا يطلق الاشد على الجواهر وليس بشيء لان الحقائق لا تبنى على الاطلاقات العرفية
وهو مغالطة لفظية فانهم وجدوا انه لا يجوز ان يقال هذا الخط كذا اشد خطية من خط كذا من جهة
اللغة حكموا بعدم قبول الخط الشدة من حيث المعنى الذي هو تمامية الذات تعويلا منهم على ان هذا اللفظ
لا يطلق عرفا فلا يكون معناه حاصلا في نفس الامر وهو قياس فاسد فانه وان لم يطلق انه اشد خطية
في العرف فانه يطلق في العرف ان خط كذا اشد طولا من خط كذا ومفهوم الطول هو مفهوم الخط فالشدة
في الطول هو الشدة في الخط وكذا الشدة في الحس والحركة هي الشدة في الحيوانية فقد تبين انهم ناقضوا انفسهم
في المعنى وان لم يصرحوا به في اللفظ لان معنى الشدة موجود في الجوهر والكم سواء اطلق الاشد عليهما
ام لا لكن لما تكلم من قبل ان الخط يقبل الاشدية والاضعفية باعتبار الكمال والنقص لم يتعرض ههنا لقبول
الكم ذلك اعتمادا على ما سبق وتعرض لكون الجوهر قابلا لها بقوله **وقد جعلوا الحيوان** والواو فيه
للحال فكانه قال عندهم لا يكون حيوان اشد وقد جعلوا الحيوان ما يلزم ان يكون حيوان اشد لانهم

حدوه بانه جسم ذو نفس حساس متحرك بالارادة ثم الذي نفسه اقوى على التحريك وحواسه اكثر لا شك ان
الحساسية والمتحركية اتم فيكون حيوانية الانسان مثلا اشد من حيوانية من قلت حواسه و ضعف تحركه
كالبعوضة مثلا فبمجرد ان لا يطلق في العرف ان هذا اتم حيوانية من ذلك لا ينكروا انه اتم منه وقولهم
انه لا يقال ان هذا اشد مائية من ذاك ونحوها اي نحو المائية من العناصر كالاشد نارية وهوائية وارضية
فانه لا يقال ايضا كله بناء على التجوزات العرفية فاذا منعوا وطولبوا بلميه وفي نسخة بعله دعاويهم وفي نسخة
دعاواهم تبين وهن الكلام كما تبين من نقض شبهاتهم وحل مغالطتهم وبيان مناقضتهم وفي نسخة فاذا منعوا
وطولبوا بلمية دعاويهم رجعوا عن هذا الكلام ومن ان الجواهر لا تقبل الاشداد والضعف لضعف دليلهم
مثل انها انما لا تقبلها لانها انما تكونان بين الضدين كالسواد والبياض والحرارة والبرودة والجوهر لا ضد له
انا لا نسلم ان الاتم والانقص انما تكونان بين الضدين كيف وهم يسلمون ان الوجود الواجبي والعلي اتم من الوجود
الامكاني والمعلولي واشد مع انهما ليسا بضدين لما نقابلهما اذ لا تعاقب على موضوع واحد اذ لا موضوع
للوجود الواجبي لانه ليس زايدا على ماهيته وموضوع الوجود العلي غير موضوع الوجود المعلولي ومثل قولهم
ان حمل الجوهرية والحيوانية والخطية يعم الجواهر والحيوانات والخطوط فلا يكون خطية الخط الطويل
اشد من خطية القصير وقس الجوهرية والحيوانية عليه والجواب انه لو دل على ان الجوهر والكم لا يقبل الشدة
والضعف لدل ايضا على ان الكيف لا تقبلهما فانه كما ان الطويل والقصير حمل الخطية فيهما واحد كذلك الشديد
والضعيف من البياض حمل البياضية فيهما واحد وكما لم يدل ذلك في الكيف على عدم قبوله الشدة والضعف
باعتراف هذا القائل فكذلك لا يدل على عدم قبول الجوهر والكم لهما ومثل ان الشدة انما تطلق على زيادة في
الماهية لها حد تقف عنده كالبياض والسواد لا على زيادة في الماهية لا تقف عند حد لا يمكن الزيادة عليه
كالطول فانه لا ينتهي الى حد لا يمكن تصور ما هو اطول منه والجواب انا لا نسلم ان الكيفيات تنتهي في الشدة
الى ما لا يمكن الزيادة عليه في نفس الامر وان كان ما في الوجود كذلك والطول كذلك من غير فرق ولو صح
ما ذكروه لوجب قبول الجوهر للشدة لان الزيادة في الجوهرية تنتهي الى حد لا يمكن الزيادة عليه كما في جوهرية
المعلول الاول ونحن سنذكر فيما بعد ما تخصص به كل واحد من العناصر من الهيآت اي من الاعراض
الكيفيات ونحوها والمحدثون اثبتوا
على ما هو راي الاقدمين وان ليس فيها اي في العناصر الا ما يحس اي من الكيفيات ونحوها والمحدثون اثبتوا
في الاشياء المتخصصة امورا لا تحس ولا تعقل بخصوصها كالصور الجسمية والنوعية في العناصر المحسوسة
حتى صير الحقايق بعد ان علمت مجهولة لان اكثر الاشياء مجهولة عند المشائين لا يعلم الا بعد الاستكمال
والمفارقة والحق مع الاقدمين في هذه المسئلة لما مر من الادلة قاعدة ومن الغلط الواقع بسبب

اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل قول القايل وهم قوم من القدماء وجمهور المتكلمين في اثبات الجزء الذي لا يتجزى
المسمى بالجوهر الفرد الجسم ينقسم الى ما لا ينقسم في الوهم والعقل والفايدة في ايراد العقل ان الوهم ربما يقف
لانه لا يقدر على استحضار ما يقسمه لصغره او لانه لا يقدر على الاحاطة بما لا يتناهى بخلاف العقل فانه لا يقف
لتعلق الفرض العقلي بالكليات المشتملة على الصغر والكبر والمتناهي وغير المتناهي بناء على انه لو انقسم الى غير
النهاية لكان الجسم وجزء منه كجبل وحصاة مثلا متساويين في المقدار لتساويهما في قبول القسمة الى غير
النهاية واستلزامه تساويهما في المقدار واستحالة ان يكون ما لا يتناهى ازيد مما لا يتناهى فان ما نقص عن
غير متناه فلا بد وان يكون ذلك لوجود شيء في الزايد ليس في الناقص لم يوجد في مقابلته اذ لو قوبل كل جزء من هذا
بجزء من ذلك ولا يتصور ذلك الا ان يكون الناقص متناهيا وفرض غير متناه هذا خلف واذا لم يتفاوت اجزاؤهما
لم يتفاوت مقدارهما بالضرورة لان تفاوت المقدار بحسب تفاوت الاجزاء لكن مساواة المقدار للشيء لكله في خصوص
المقدار محال واليه الاشارة بقوله ومساواة الجزء لكله محال والجواب ان اللانهاية امكان القسمة خاصة
للاجسام كلها وكما لا يلزم من اشتراك الكل والجزء في الجسمية اشتراكهما في خصوص المقدار كذلك لا يلزم من اشتراكهما
في خاصة الجسم وهي لانهاية امكان القسمة اشتراكهما في خصوص المقدار سلمنا ان الشيئين اذا اشتركا في عدم التناهي
اشتركا في عدم التفاوت ولكن لا مطلقا بل فيما يكون اعدادها الغير المتناهية حاصلة بالفعل اما اذا كانت
بالقوة فلا كيف والوجود يكذبه اذ الامر كان الالوف المتضاعفة الى غير النهاية بالقوة والامكان فيها من الميآت
الغير المتناهية بالقوة عشرة امثالها ومن العشرات مائة امثالها مع ان عدد كل عقد من الثلثة غير متناه
بالقوة بمعنى انا الى اي حد انتهينا امكن الزيادة عليه لكن لما لم يكن هذه الالوف الغير المتناهية حاصلة بالفعل
لم يلزم من الاشتراك في اللانهاية التساوي في الاعداد المقتضي لتساوي مقداري الجزء والكل واليه اشار بقوله
ولم يعلم هو ان القسمة غير موجودة بالفعل بل بالقوة وليس لها اي للقسمة اعداد حاصلة اي بالفعل
حتى يقال انه ساوى شيئا او تفاوت ثم ليس من شرط ما لا يتناهى انه لا يتفاوت لاسيما اذا
كان بالقوة فان الالوف في العقل ممكنة الى غير النهاية بالمعنى المذكور وهي تشتمل على ميآت اعدادها
اكثر من اعداد الالوف وذلك بعشر مرات ولا الخل ذلك اي التفاوت بالقلة والكثرة بكونهما غير
متناهيين واستحالة الجزء الذي لا يتجزى في العقل والوهم للجسم ظاهر فان هذا الجزء ان كان
في الجهات اي على ما يتلقاه ويعتقده القايلون به فما منه الى جهة غير ما منه الى الاخرى اي الجهة الاخرى
فينقسم اي وهما وعقلا وسيجيء تفصيل التالي لمنافاة انقسامه لكونه جوهرا فردا النقيض المقدم وهو ان
الجزء ليس بموجود في الجهات بل مطلقا لان تقدير الكلام لو كان الجزء موجودا كان في الجهات ولو كان فيها

انقسم لكنه ليس بمنقسم فليس بموجود وهذا اقوى الوجوه الدالة على نفي الجوهر الفرد لدلالته على بطلانه مطلقا سوآ
تركب منه الجسم ام لا وسوآ هو وامثاله متناهي العدد في كل جسم متناهي المقدار على تقدير تركبه منه او لم يكن وغيره
يدل على بطلان تركب الجسم منه لا غير ومنه ماذكره في الكتاب وهما اثنان الاول قوله **وايضا لو كان للجسم**
جزء لا يتجزى لكان الواحد اذا فرض على ملتقى الاثنين لما لم يتصور ان يماس كل كليهما اذ لا يكون حينئذ
لا يتجزى انقسامه بهما **ولا مقتصرا** اي ولا ان يماس مقتصرا على مماسة احدهما فانه على الملتقى فلا بد من
التقاء بين كل واحد اي من الطرفين والواسطة **فانقسمت الثلثة** وهو واضح والثاني قوله **وايضا**
الواحد بين الاثنين وهو الوسط **ان حجب** اي الطرفين عن التماس وهو كون نهايتي جسمين بحيث لا يتخللها
شيء من الاشياء **لقي كل من الطرفين** اي من الوسط **غير ما ملقاه الآخر فانقسم** اي الوسط **او لم يحجب** اي الوسط
الطرفين عن التماس بل كان كل واحد من الطرفين مماسا للآخر كمماسته للوسط كان الوسط مداخلا لهما
اذ التداخل هو ان يلاقي كل واحد من الجسمين بكليته كلية الآخر بحيث يكون حيزهما واحدا ويكون مقدار مجموعهما
مقدار احدهما **فوجوده** اي وجود الوسط **وعدمه سوآ** فلو انضم اليها رابع كان حكم الاوسط هكذا وهلم جرا فلا يزداد
حجم الثلثة على حجم الاثنين ولا حجم الاربعة على حجم الثلثة **فلم يبق في العالم حجم وهو محال** ومع كونه محالا في نفسه
ناقض رايهم في ان اجسام العالم تتألف منها وان الوسط يحجب الطرفين عن التماس **واذا لم يتصور للجسم جزء**
لا يتجزى فلا يتصور اي هذا الجزء **لكل ما يكون في الجسم** اي من المتصلات القارة كالخط والسطح والجسم التعليمي
لانقسامها بانقسامه ومن غير القارة **حتى الحركة فانها واقعة في المسافة فيلزم انقسامها الى غير النهاية**
من انقسام المسافة وذلك لتطابقهما في الفعل فان الحركة الى نصف المسافة نصف الحركة الى كلها وكذا الزمان
ينقسم بانقسام الحركة فان زمان نصف الحركة نصف زمان كلها والزمان هو مقدار الحركة لا من جهة المسافة التي
يوجد اجزاؤها المتقدمة والمتأخرة بحسب الحركة معا بل من جهة المتقدم والمتأخر اللذين لا يجتمعان فاذن لا
حركة مؤلفة من اجزاء لا تتجزى ولا زمان ويتبين منه ان قسمة الحركة والزمان الى ماض ومستقبل وحال لا يصح
لان الحال حد مشترك هو نهاية الماضي وبداية المستقبل والحدود المشتركة بين المقادير لا يكون اجزاء لها والا لكان
التنصيف تثليثا بل هي موجودات متغايرة لما هي حدود بالنوع ويظهر من هذا فساد الحجة المذكورة على اثبات
الجزء وهي ان الحركة موجودة والماضية ليست موجودة وكذا المستقبلة فتعين الوجود في الحاضرة وهي لا تنقسم والا
لم يبق موجودة لانحصار قسمتها في الماضي والمستقبل وهما غير موجودين واذا لم تنقسم الحركة الحاضرة لم تنقسم
المسافة المطابقة لها وفيه المطلوب وظهور فسادها لابتنائها على قسمة الحركة الى الثلثة وقد يقال في دفعها ايضا
ان اردت بعدم انقسام الحركة الحاضرة عدم انقسامها بالفعل فلا نسلم لزوم المطلوب لان اللازم عدم انقسام المسافة
بالفعل والمطلوب عدم انقسامها بالقوة ايضا وان اردت به عدم انقسامها بالقوة فلا نسلم انها لو انقسمت بالقوة

لم يبق موجودة وانما يلزم ذلك لو انقسمت بالفعل **قاعدة** في ابطال الخلاء وهو اما لا شيء محض وعدم صرف
او موجود هو امتداد يمكن فيه فرض ابعاد ثلثة قائمة قائم لا في مادة من شانه ان يملاه الجسم فالامتداد يعم
الخط والسطح والجسم وامكان فرض الابعاد الثلثة فيه يخرج الخط وكونها قائمة يخرج السطح فان المراد بالقائمة
ان يكون على زوايا قائمة وذلك لا يتاتى في السطح وان كان يتاتى فيه فرض ابعاد ثلثة لكن لا على زوايا قائمة وكونه
قائما لا في مادة يخرج الجسم التعليمي فانه عرض لا بد له من محل وذلك المحل هو المادة والتقدير انه لا في مادة وكونه
من شانه ان يملاه الجسم يخرج الجسم الطبيعي لان الجسم الطبيعي لا يملاه جسم آخر لان نفسه ملأ فلا يملاه شيء اخر وعلى
المذهبين هل وراء العالم خلاء لا يتناهى حتى يلزم وراء العالم بعد غير متناه ام لا خلاء الا القدر الذي فيه
العالم وليس وراءه لا خلاء ولا ملأ وعلى التقدير الاخير هل يجوز خلوه من هذا القدر عن الجسم حتى يوجد في العالم
جسمان لا يتماسان ولا يوجد فيما بينهما جسم يماسهما وهذا النوع من الخلاء هو المسمى بالبعد المفطور والقائلون به
اصحاب الخلاء او لا يجوز حتى لا يكون في العالم جسمان لا يتماسان ولا يكون بينهما ما يماسهما ذهب الى كل
طائفة والفرق بين مذهب من يقول انه امتداد لا يخلو عن الجسم المستلزم لتداخل البعدين ومذهب الذاهبين
الى ان لا خلاء ان اصحاب هذا الراي يرون ان بين طرفي الطاس مثلا بعدا يداخله بعد الماء وانه بحيث لو خرج
الماء منه ولم يدخل فيه ذلك الاناء جسم آخر اما هواء او غيره لبقي البعد بين جوانب الاناء فارغا لكن خروج الجسم
عنه من غير ان يخلفه جسم آخر هو عندهم محال واما من لا يرى ان للخلاء وجودا ولا تحققا فانه لا يقول ان
بين طرفي الاناء بعدا مغايرا لبعد الجسم الذي في ذلك الاناء فهذا هو الفرق ولا نزاع للحكيم مع القائل بانه
لا شيء وراء العالم خلاء لا يتناهى لان معنى كلامه ان وراء العالم لا شيء ولا شيء لا يكون له نهاية والحكيم يسلم
انه ليس وراءه شيء ولا مع من يقول انه لا شيء ولا يجوز خلوه عن الجسم لانه اذا لم يتصور فطور بين شيئين لم يملأه
جسم فلا خلاف لكنهم قالوا لو تحرك جسم ولم ينتقل الى حيثه جسم آخر ما كان فيه شيء وهو صحيح وقد اعترفوا
ان هذا الخلو لا يتصور فلا نزاع ولا مع القائل بانه مقدار مطلق لانهم اذا قالوا بانه امتداد قائم بنفسه
فقد اعترفوا بجوهريته وانه جوهر يمكن فيه فرض ابعاد ثلثة قائمة وهو مقصود بالاشارة فيكون جسما
اذ المفهوم من الجسم عندنا ما ذكرنا وهو مسلم في الخلاء فيكون جسما فان لم يسموه جسما فلا مشاحة معه
اذ النزاع انما يكون في المعنى لا في اللفظ وعلى هذا ان كان نزاع لا يكون في الخلاء بل اما في وجوب تناهي الابعاد
من حيث اثبتوا وراء العالم امتدادا غير متناه او امتناع تداخل الاجسام لتجويزهم تداخل بعدي الخلاء
والجسم الذي فيه او لزوم الهيولى لكل ذي ابعاد ثلثة قائمة اي للجسم مطلقا او بعض الاجسام وهو الخلاء
بتفسيرهم فيثبت هواء كما يثبت في الكواكب والافلاك وقيل الاثبات على جسميته تجرده انه جوهر قابل

للابعاد مقصود بالاشارة كالخلا بهذا التفسير فيكون النزاع في انه هل يجوز خلو بعض الاجسام عن المادة ام لا لا في
الخلا بمعنى النزاع من يقول انه لا شي ويجوز خلوه عن الجسم فلما انحصر النزاع في البعد المفطور وكان لزوم كون ذلك
البعد جسما على مذهب الاقدمين واضحا اذ كل ذي ابعاد قائمة فانه الا في مادة جسم طبيعي عندهم دون مذهب
المحدثين اذ ليس كل ذي كذا جسم طبيعي عندهم قال واذا علمت ان الجسم ليس فيه ما يزيد على المقدار يعني
من الهيولى والصورة على ما هو راى المشائين بل هو نفس المقدار ذي الابعاد القائمة على ما هو راى الاقدمين
فلا يمكن ان يكون ما بين الاجسام خاليا اي بعدا مفطورا سوا اعتقد انه عدم او امتداد كما قيل للزوم كونه
جسما اما على الاول فلقوله اذ العدم الذي يفرض ما بين اجسام له مقدار في جميع الاقطار فان ما يتسع لجسم
يفضل على ما هو اصغر منه لكن خط طول وعرض وعمق وهو مقصود بالاشارة فيكون جسما لا عدما
كما ظن واما على الثاني فواضح لان جوهرية ذلك الامتداد معلوم من قيامه بنفسه وباقي قيود الجسم ماخوذ
في تعريف الخلا واذا وجد ضابط الجسم في الامتداد المذكور كان جسما لا غير كما توهم فان قيل لم لا يجوز ان
يكون المقادير للجسم الذي في الخلا لا للخلا نفسه قلنا لبطلانه لان القطر الاخذ من على زاوية حايط الى
اسفل الزاوية التي تقابلها من الحايط المقابل للاخر اللذين يتوسطهما الخلا ليس في ابعاد الجسم المفروض
فيه ما يساويه ولما ابطل كون البعد المفطور عدما اراد ان يبطل كونه امتدادا كما ذكر فقال ثم اذا
حصل في الخلا اي المفسر بالامتداد جسم فصار الابعاد اي ابعاد الجسم والخلا بعدا واحدا وتداخل
بحيث يلتقي كل واحد بكل الاخر حتى يصير مقدار مجموعهما كمقدار احدهما من غير زيادة عليه البتة وهو محال
فان كل عاقل يحكم ببديهة عقله ان عشر اذرع وعشر اذرع مثلا لا بد وان يكون مجموعهما عشرين ذراعا
واليه اشار بقوله وكيف لا يستحيل ان يجتمع مقداران ولا يكون مجموع الاثنين اكثر من احدهما اي
ازيد من جهة المقدار وفي بعض النسخ اكثر من احدهما اي من جهة العدد والمراد ان المقدار الواحد له اعتباران
اعتبار المقدارية التي هي من الكم المتصل واعتبار الوحدة التي هي مقومة للكم المنفصل الذي هو العدد وكما ان
البديهة حاكمة ان المقدار الحاصل من مجموع مقدارين ازيد من المقدار الذي هو احدهما فكذلك هي حاكمة ان انضمام
المقادير بعضها الى بعض يحصل منه زيادة في الكم المنفصل فلا يصير المقداران مقدارا واحدا الا اذا عدما وحصل
ثالث وليس في ذلك بصيرورة الاثنين واحدا على الحقيقة حكموه من الغلط الواقع بسبب تغير الاصطلاح فيهما
عند توجه النقض بما قيل ان النفس لا تنعدم اذ ليس فيها قوة ان تنعدم وفعل ان تبقى لانها موجودة
بالفعل وهي وحدانية وهذه الحجة لا تختص بالنفس بل هي دالة على ان كل بسيط لا قابل له كالهيولى والعقل
فهو لا ينعدم وتقريرها في النفس ان كل موجود من شانه ان يبطل بسبب ما فقبل بطلانه فيه فعل ان يبقى
وقوة ان يبطل وكل شي يبقى وله قوة ان يبطل فله ايضا قوة ان يبقى لعدم وجوب بقائه فالنفس لو عدمت بعد

وجودها لكان لها هذه الاحوال الثلث لكن التالي باطل فالمقدم مثله وبيان بطلان التالي ان النفس وحدانية
الذات لبساطتها وهي بالفعل من جهة ذاتها والشي الواحد لا يكون فعلا في ذاته وهو بالقوة فلا يكون
في النفس البقا بالفعل وقوة الثبات والفنا ولكونها مجردة لا قابل لها لا يتصور لها قوة بطلان اصلا لا في
ذاتها ولا في غيرها اما الاول فلبساطتها لان كل مجرد بسيط واذا كان كذلك فلو كان قوة البطلان
في ذاتها مع انها بالفعل كان محل الفنا بالقوة هو محل البقا بالفعل ولو كان كذلك لاجتمع الوجود والعدم
في المحل الذي هو النفس عند خروج الفنا من القوة الى الفعل فيكون موجودة معدومة معا في حالة واحدة
وهو محال واما الثاني فلانه لا قابل لها لان قوة بطلان البسيط يجب ان يكون في حامل له فيه قوة وجوده وقوة
عدمه كما ان الاعراض والصور لها ذلك في محالها هذا تقرير هذا البرهان على الوجه المشهور المذكور في
الكتب ونقرره على الوجه الذي ذكره هو ان النفس لا تنعدم والا كان فيها قوة العدم مع كونها موجودة
بالفعل ولبساطتها لو خرج العدم الى الفعل لزم كونها موجودة معدومة معا وهو محال فاورد عليهم
اي على المشائين والمورد منهم ايضا ان المفارقات حكمتم بانها ممكنة مع انها بالفعل موجودة وممكن
الكون ممكن اللاكون نفسه اي في ممكن الكون وهو المفارق قوة ان لا تبقى فللعقول قوة وجود وعدم
مع كونها بسيطة لا قابل لها فبطلت المقدمة القائلة بان كل مجرد لا قابل لها لا يتصور لها قوة بطلان
اجاب بعضهم اي بعض المشائين بان معنى الامكان في المفارقات هو انها متوقفة على عللها حتى
لو فرض عدم العلة انعدمت لا ان لها قوة العدم في نفسها اي بخلاف ما نحن فيه من الكائنات
الفاسدات اذ ليس معنى الامكان فيها ما ذكرناه في المفارقات لانها يمكن ان تنعدم مع بقاء عللها بفساد
يعرض في جوهرها وهذا الاعتذار غير مستقيم فان توقفها على العلة ولزوم انتفائها من انتفاء
العلة انما كان تابعا لامكانها في نفسها وهو الامكان الخاص الموصوف به جميع الموجودات ما عدا الواجب
وهو متفق على جميع الممكنات بمعنى واحد دائمة كانت او غير دائمة فاسدة كانت او غيرها فكيف يفسر الامكان
اي في المفارقات عند توجه الاشكال بما يتبع الامكان وفي العنصريات بغير معنى تبعا وبهما في الامكان
وتوابعه وهو المراد بقوله بعد الاعتراف ان الواجب بغيره اي سوا كان من المفارقات او العنصريات
ممكن في نفسه وامكانه في نفسه متقدم على وجوبه بغيره تقدما عقليا وان العقول كلها ممكنة ولا
تستحق الوجود بذاتها كغيرها من الفاسدات ثم العجب انه اي المجيب على ما نقل عنه قال ان الكائنات
الفاسدات تنعدم مع بقاء عللها دون المفارقات واورد هذا هكذا مطلقا وذلك وهم محال
فان العلة المركبة للكائنات الفاسدات كالعلة البسيطة في المفارقات فما يرجع الى الوجوب
بوجوب العلة حتى لو دامت العلة المركبة التي للكائنات الفاسدات لدام المعلول لكنها لا تدوم وذلك

لقوله والكائنات الفاسدات من جملة عللها استعداد محلها وانتفاء ما يوجب بطلانها اى من الموانع
مع ان استعداد المحل وانتفاء الموانع مما يتغير ولا يثبت بحال فلا ينعدم اى الكائنات الفاسدات الا لانعدام
جزء من العلة لا الفساد يعرض في جوهرها مع بقاء عللها على ما زعم وذلك لوجوب وجود المعلول عند وجوب
وجود العلة والاصلح له اى للمجيب ان كان يذكر بدل العلة مطلقا في قوله الكائنات الفاسدات ينعدم
مع بقاء عللها العلة الغائية منه من المفارقات فان الكائنات ينعدم مع بقاء عللها المفارقة
ولكن انتفاؤها انما يكون لانتفاء بعض الاجزاء الاخرى لعلة اى البعض الذى هو غير العلل العقلية
بخلاف المفارقات فانها لم يكن لها من العلل غير العلل العقلية التى لا تتغير اذ لا مادة لها ولا صورة ولا استعداد د
محل استحال عدمها مع بقاء عللها العقلية بل دامت بدوامها قال في المطارحات واصلح ما يجاب به ههنا
ان القوة في الكائنات الفاسدات ليس معناها الامكان الذى هو قسيم ضرورى الوجود والعدم
وان كان هذا الامكان بمعنى واحد يقع على الدائم وغير الدائم بل هذه هى القوة الاستعدادية التى لا تجتمع مع
وجود الشئ والامور الدائمة لا يتقدمها استعداد اصلا والى هذا اشار بقوله وكان ينبغى اى للمجيب ان
يؤول الامكان اى القوة المذكورة في حجة بقاء النفس بالقوة القريبة التى هى الاستعداد القريب فلا تتوجه
الاشكال اذ لا استعداد للمفارقات لا ان يجعل اصل الامكان واستحقاق الوجود في المفارقات
لدفع الاشكال فانه لا يصح بخلاف ما ذهبنا اليه فانه صحيح وليس هذا موضع التطويل فيه بل الغرض التنبيه
على جهة الغلط فان قيل مسلم ان المفارقات لا استعداد لها لكن لا خلاف في ان النفس الناطقة لها استعداد
في المادة المرجحة لوجودها على عدمها باعتبار ذلك الاستعداد واذا كان استعداد وجودها عن المبدأ المفارق رف
في المادة البدنية فلم لا يجوز ان يكون استعداد عدمها في المادة ايضا فينعدم وان كانت العلل المقتضية
لوجودها باقية كما كانت باقية قبل حدوثها واى حاصل انه لم لا يجوز ان يكون البدن محلا لامكان الفساد كما كان
محلا لامكان الحدوث واذا كان البدن شرطا في وجود النفس فيجب انعدام المشروط عند فقدان الشرط
قلنا ان البدن حيث حصل له المزاج الصالح لتدبير النفس استعد بذلك المزاج لان يكون له كمال هو جوهر مباين
الذات عنه ولا يكون ذلك الجوهر المباين الذات كمالا له الا اذا كان في نفسه موجودا والا لا يكون موجودا
لغيره ولا كمالا له ثم اذا بطل المزاج الذى به استعد البدن لان يكون هذا الجوهر المباين كمالا له بطل كونه
كمالا له لان الاستعداد المذكور كان شرطا في ذلك واذا بطل الشرط بطل المشروط والذى يلزم من بطلانه كون
ذلك الجوهر كمالا للبدن بطلان الجوهر في نفسه فان كون الشئ ليس موجودا لشئ اخر لا يقتضى بمجرد مفهومه
ان يكون مسلوب الوجود في نفسه الا ترى ان كون الفرس ليس لزيد لا يلزمه ان يكون له كون في نفسه ولا يلزم من

من لا كونه لك لا كونه في نفسه بل ان اقتضى ذلك اقتضاه بسبب اخر كالعرض فانه يلزم من وجوده لمحله ان
يكون في نفسه موجودا ويلزم من انتفائه لمحله ان يكون في ذاته منتفيا لان وجوده وعدمه في نفسه هو
وجوده وعدمه في حامله بخلاف الجوهر المباين فانه لا يكفى في انتفائه انتفاؤه عن غيره وان كان يكفى
في ثبوته ثبوته لغيره ولان الشئ ما لم يجب عدمه اما بذاته وهو الممتنع او بغيره وهو الممكن لا ينعدم فالنفس
لا ينعدم الا بما يوجب عدمها لكن عدم استعداد البدن لان يكون كمالا له لا يوجب عدمها فلا ينعدم به
وقد يمثل البدن بشبكة اقتنص بها وجود النفس من مبدائها المفارق فبعد الوقوع في الوجود بواسطة
الشبكة لا يحتاج الى بقاء الشبكة بل يبقى النفس ببقاء عللها الفياضة لوجودها ولا مدخل لمرجح وجودها
عنه في وقت دون اخر في ذلك اذ لا يلزم من كون شئ له مدخل في وجود امر ان يكون لانتفائه مدخل في
انتفائه واعتبر بآلة النجار فان لها مدخلا في وجود الكرسى ولا ينتفى الا مع بقاء الكرسى لانها كانت
شرط الحدوث لا شرط البقاء فكذا البدن اذ استعداده شرط حدوث النفس لا شرط بقائها فاعرفه
فانه دقيق نفيس ومن جملة المراوغات اى الحيل المغالطة في دفع الاشكال وهو ان الوحدة
ان وجب تخصصها باحد الجزئيات فلا توجد لغيره وان امكن فلحوقها به لعلة فواجب الوجود في اتصافه
بها يحتاج الى علة فلا يكون واجب الوجود لذاته واجب الوجود من جميع جهاته هذا خلف وهذا
الاشكال لا يختص بالوحدة بل يتوجه في الطبائع العامة كلها كالوجود ونحوه بان يقال مثلا ان وجب
تخصص الوجود باحد الجزئيات فلا يوجد لغيره وان امكن فلحوقه لعلة فيصير الواجب لذاته ممكنا لذاته هذا
محال قولهم ان الوحدة في واجب الوجود سلبية معناه انه لا ينقسم ولا نظير له في الجنسية وهى
مبدأ العدد والعدد شئ وجودى وكذا مبداه ولقائل ان يقول هذه الوحدة التى هى مبدأ
العدد يوصف بها ايضا واجب الوجود فانا نقول القيوم واحد وثانيه العقل الاول
وثالثه كذا اى العقل الثانى ورابعه كذا اى العقل الثالث فقد وصفناه بالوحدة التى هى مبدأ
العدد اذا اخذناه مع اعداد الوجود فانه واحد منها فلم ينفع ذلك الاعتذار وتغير الاصطلاح ح
وهو ان الوحدة في الواجب بمعنى وفى الممكن باخر وهذا العذر الواهى هو المراد من المراوغة بل الحق اى في
الجواب ان يقال هذا الاشكال انما يتوجه فيما اذا كانت الطبيعة التى تعرض لها العموم لها صورة في الاعيان
ولا يكون لازمه معلولة لكل واحد من الجزئيات كالجسمية او الهيولى التى تتحقق في الاعيان فان تخصصها لهاء
بالمائية او النارية لو كان لذاتها ما صح وجود جسمية او هيولى غير متخصصة بذلك النوع او الصورة

فلابد من مخصص وعلة للتخصيص في الاعيان فان نسبة الجسمية الى جميع لواحقها امكانية ولامانع من
فرض بقآ جسمية او هيولي وتبدل صورا واعراض عليها اما اذا لم يكن لها صورة في الاعيان وكانت لازمة
اعتبارية لكل واحد من الجزئيات فلا يكون تخصصها بواحد منها واجبا ولا لحوقها بها ممكنا لان الوجوب والامكان
من صفات الامور الموجودة في الاعيان لا للامور الاعتبارية الموجودة في الاذهان الا ترى ان الجوهر
والعرض يلزمها امكان الوجود ولا يقتضي طبعه امكان الوجود تخصصا بواحد الجزئيات الجواهر والاعراض
ولا يكون لحوقها به ممكنا بل هو لازم اعتباري لكل واحد ويجوز ان يكون لازم امرين مختلفين في الحقيقة
واحد بالنوع فهذا هو الجواب العام عن هذا الاشكال واما الخاص فهو ان الوحدة صفة عقلية
لا غير كما ذكرنا انها من الاعتبارات العقلية ولكونها كذلك لم يفتقر في تخصصها الى علة بل هي لازمة
لكل ماهية اعتبرها العقل غير منقسمة حكومة ومن الغلط الواقع بسبب اخذ مثال الشي
مكانه قول المشائين في ابطال مثل افلاطون وحقيقتها يظهر مما اقول وهو انه ذهب الى ان
لكل نوع من الانواع الجرمية في عالم الحس مثالا في عالم العقل هو صورة بسيطة نورية قائمة بذاتها لا في
اين هي في التحقيق الحقائق لانها كالارواح للصور النوعية الجسمانية وهذه كالاصنام لها اي كالاظلال
ويرشح منها لطافة بتلك وكثافة هذه فتلك الصور النورية هي المسماة بالمثل وانما سميت بها نظرا الى ان
من شان المثال ان يكون اخفى من الممثل وهي اخفى من الصور الهيولانية بالنسبة الينا ولو نظر الى ان من شان
المثال ان يكون اضعف من الممثل كما مثلية الانواع الجوهرية في الذهن لانها اضعف من تلك الانواع لقيام
الانواع بذاتها وامثلتها بالذهن كانت الصور النوعية المنطبعة امثلة للصور النورية كما ان الصور
الذهنية امثلة للصور المنطبعة وكان هذا اولى لان هذا بالنسبة الى ما في نفس الامر وذلك بالنسبة الينا
ولكن لا نزاع في التسميات ولا مشاحة في الاصطلاحات واما تقرير شبهة المشائين فهو ان الصورة الانسانية
والفرسية والمائية والنارية لو كانت قائمة بذاتها لما تصور حلول شي مما يشاركها في الحقيقة
في المحل لان كل حقيقة نوعية لها طبيعة واحدة لا يختلف مقتضاها فاذا افتقر شي من جزئياتها الى
المحل كالصور النوعية المنطبعة فللحقيقة نفسها استدعآ المحل فلا يستغني شي منها عن المحل كالمثل
الافلاطونية فنقول لجمهور المشائين اعترفتم بان صورة الجوهر يحصل في الذهن وهي عرض حتى قلتم
ان الشي له وجود في الاعيان ووجود في الاذهان فاذا جاز ان يحصل حقيقة الجوهرية في الذهن
وهي عرض جاز ان يكون في العالم العقلي الماهيات قائمة بذاتها لان الحقائق النورية الاصلية

لها كلية وتامية في ذاتها تقتضي الاستغنآ عن القيام بالغير لانها ليست كالغير فتقوم به ولها اصنام في
هذا العالم لا تقوم بذاتها لنقصانها من حيث كونها اظلال الحقائق النورية ولقوله فانها كالغير لها
وهو الاجسام المنطبعة هي فيها وليس لها كمال الماهيات العقلية كما ان مثل الماهيات الخارجة
عن الذهن من الجواهر كالاجسام والنفوس والعقول تحصل في الذهن ولا يكون قائمة بذاتها لانها
كالاوصاف للذهن وليس لها من الاستقلال ما للماهيات الخارجة حتى يقوم بذاتها فلا يلزم
ان يطرد حكم الشي في مثاله وهو الصور
الذهنية الجوهرية لقيامها بالذهن وكما انه لم يلزم ذلك كذلك لا يلزم ان يطرد حكم الشي وهو قيام الماهيات الجوهرية الخارجة عن الذهن بذاتها ثم
الصور النورية بذاتها في مثاله وهو الصور المنطبعة لقيامها بالاجسام هذا على تقدير كون المنطبعة مثالا
المجردة اما اذا كان بالعكس على ما يدل عليه تسمية المجردة بالمثل قلنا كذلك لا يلزم ان يطرد حكم الشي
وهو قيام المنطبعة بالغير في مثاله وهو الصور النورية لقيامها بالذات وهذا هو المراد وان كان
المثال في الصور الذهنية اضعف من الممثل وفي المثل الافلاطونية بالعكس لكن الغرض يحصل من حيث
انه لا يلزم ان يطرد حكم المثال في الممثل ثم اي بعد انكاركم ان يكون بعض جزئيات ماهية مفتقرا الى الماهية
دون البعض ذهبتم الى ما يلزمكم الاعتراف به وذلك لانكم حكمتم بان الوجود يقع بمعنى واحد على واجب
الوجود وغيره وفي الواجب نفسه وفي غيره عارض له زائد على الماهية فنقول لكم القايل باستغنآ
الوجود عن ماهية يضاف اليها ان كان لنفس الوجود فليكن الجميع كذا وان كان لامر زايد
اي على الوجود في واجب الوجود فهو خلاف قواعدكم اذ ليس ثم الا الوجود البحت ويلزم منه تكثر
الجهات في واجب الوجود لتركبه من الوجود والامر الزايد عليه المقتضي لاستغنآ ذلك الوجود عن ماهية
يضاف اليها وقد بين انه محال وليس اي استغنآ وجود الواجب عن ماهية يقوم بها لكونه اي لكون ذلك
الوجود غير معلول فان عدم احتياجه الى العلة اي استغنآوه عن ماهية يقوم بها انما كان لكونه
واجبا غير ممكن والوجوب لا يجوز ان يفسر بسلب العلة اي بالاستغنآ عنها حتى يعود معنى كونه
واجبا الى كونه غير ممكن فيصح تعليل استغنآئه بكونه غير معلول وانما لا يجوز لان الوجوب علة الاستغنآ
على ما قال فانه انما استغنى عن العلة لوجوبه والعلة لا تفسر بالمعلول ثم اي بعد بيان ان الاستغنآ
ليس لنفس الوجود ولا لزايد ولا لكونه غير معلول لو ذهبتم الى انه لوجوبه قلنا وجوبه ان زاد على
وجوده فقد تكثر اي وجوده والتكثر ممتنع في حقه تعالى وعاد الكلام الى وجوبه الزايد على الوجود
الذي هو صفة للموجود وان كان تابعا للوجود من حيث هو موجود ولازما له فليكن كذا في جميع

الموجودات والا لكون اي وجوبه لعلة وهو محال في الواجب لذاته وان كان لنفس الوجود فالاشكال متوجه
فتقال ان استغناء ان كان لعين الوجود فمع الجميع ينبغي ان يكون كذا فان قال ان وجوبه كماليه
وجوده وتماميته وتاكده وكما ان كون هذا الشي اشد اسودية من غيره ليس لامر زايد على الاسودية
بل لكمال في نفس السواد غير زايد عليه فكذا الوجود الواجب ممتاز عن الوجود الممكن بتاكده وتماميته
فقد اعترف ههنا بجواز ان يكون للماهيات تامة في ذاتها مستغنية عن المحل ونقص محوج اليه
كما في الوجود الواجب وغيره فليعرف مثله فيما نحن فيه حتى يكون للصور النورية اي المثل الافلاطونية تامة
في ذاتها مستغنية عن المحل وللصور العنصرية نقص محوج اليه من غير لزوم اشكال قاعدة يجوز ان يكون
للشي اي البسيط علة مركبة من اجزاء كبعض العقول الصادرة عن جملة منها على ما ستتلى عليك واخطا من
منع ان يكون لعلة الشي اي البسيط جزان معللان بان الحكم اي الشي اذا كان وحدانيا اما ان ينسب بكليته
الى كل واحد وهو محال اذ ما ثبت بواحد لا يحتاج الى الاثبات بالآخر او لا يكون لاحدهما اي لشي منها
يعني لكل واحد منها بانفراده اثر فيه بوجه فليس اي لكل واحد منها بجزء للعلة او ليس لكلهما اثر فالعلة
غير مجموعهما او كان لكل واحد منهما فيه اي في شي منه اثر فهو مركب لا وحداني والغلط فيه انما نشا
من ظنه انه اذا لم يكن لكل واحد منهما اي منفردا فيه اثرا اي بوجه فلا يكون كل واحد جزءا اي من العلة
وذلك بين البطلان فان جزء العلة للشي الوحداني لا اثر فيه اي بوجه بنفسه اي منفردا عن
الآخر فما يتعلق بذلك الشي وفي اكثر النسخ لا اثر لها بنفسها فكان الجزء اكتسى التانيث من الاضافة الى العلة
بل المجموع له اثر واحد لا ان لكل واحد فيه اثرا اي بانفراده فليس لكل واحد اثر ولا يلزم من ذلك
ان لا يكون للمجموع اثر لقوله ولا يلزم حكم كل واحد على المجموع الا ترى انه لا يلزم من كون كل من اجزاء العشرة
غير زوج ان يكون العشرة كذلك بل المجموع له اثر وهو نفس المعلول الوحداني وكما ان اجزاء العلة التي هي ذات
اجزاء مختلفة الحقيقة لا يستقل باقتضاء المعلول ولا يلزم ان يقتضي جزء المعلول فكذلك الاجزاء
التي من نوع واحد اي التي يكون غير مختلفة الحقيقة لا يستقل باقتضاء المعلول ولا يلزم ان لا يكون المجموع
مستقلا باقتضائه فانه اذا حرك الف من الناس شيا من الاثقال حركة مضبوطة بزمان ومسافة
ولتكن حركة في ساعة مقدار عشرة اذرع مثلا لا يلزم ان يقدر واحد اي منهم على تحريك ذلك الثقل
جزءا من تلك الحركة موحصة منها بل قد لا يقدر على تحريكه اصلا واذا لم يقدر على تحريكه بالانفراد مع
تاثيره عند الانضمام الى الباقي علم منه ان وجود الواحد الذي هو جزء العلة كعدمه عند الانفراد وانه لا يلزم
من كونه كذلك عند الانفراد ان يكون كذلك عند الاجتماع وذهب بعض المعاصرين من الافاضل الى المذهب
المرجوح مستدلا عليه بما نظمه قايلا في هذه القاعدة مع ادنى تغير هو الذي اختصر ورود المنع عليه قايلا

لا يجوز صدور البسيط عن المركب لانه ان استقل واحد من اجزايه بالعلية لا يمكن اسناد المعلول الى الباقي والا
ان كان له تاثير في شي من المعلول لا في كله لانه خلاف الفرض كان مركبا لا بسيطا وان لم يكن لشي منها تاثير في شي منه
فان حصل لها عند الاجتماع امر زايد هو العلة فان كان عدميا لم يكن مستقلا بالتاثير في الوجود والا لزم
التسلسل في صدوره عن المركب ان كان بسيطا وفي صدور البسيط عنه ان كان مركبا وان لم يحصل بقيت
مثل ما كانت قبل الاجتماع فلا يكون الكل موثرا قال ويلزم منه ان يكون علة الحادث مركبة لوجوب حدوثها
ايضا والا لكان صدور الحادث في وقت دون ما قبله ترجيحا من غير مرجح فلو كان بسيطة لوجب لاجل حدوثها
حدوث علتها ولاجل بساطتها بساطتها ولزم التسلسل الممتنع لتركبه من علل ومعلولات غير متناهية
بخلاف ما لو كانت علة الحادث مركبة فانه لا يلزم التسلسل الممتنع لجواز تركبها من امر قديم وحادث
ويكون الحادث منها شرطا بعدمه بعد وجوده في وجود الحادث المعلول عن العلة القديمة والشرط
جاز ان يكون عدميا فلا يجتمع اذن امور موجودة معا ولها ترتب بالعلية والمعلولية الى غير النهاية قال ويلزم
منه ان يكون كل حادث مركبا والا لكان علته بسيطة بل كل بسيط قديما ويلزم منه قدم النفس الذي هو العرض
الاصلي من هذه المباحث هذا حاصل كلامه وهو منقوض تفصيلا واجمالا ومعارض اما الاول فلانه على
تقدير ان لا يستقل واحد من اجزايه بالعلية يجوز ان يكون له تاثير في كل المعلول ولا يلزم منه خلاف المفروض
لان الفرض عدم استقلاله بالتاثير وانما يخالفه الاستقلال بالتاثير وملزومه لا التاثير في كل المعلول لانه
ليس نفس الاستقلال ولا ملزومه لجواز ان يوثر الشي في كل المعلول ولا يكون مستقلا بالتاثير بل يكون تاثيره
فيه متوقفا على غيره كما سبق في المثال المذكور لتحريك الثقل هذا اذا كان المراد من التاثير في قوله وان كان
له تاثير مطلق التاثير على ما يشعر به قوله تاثير وان كان المراد به التاثير المستقل على ما يدل عليه قوله في شي
منه لا في كله لانه خلاف الفرض اذ المنافي للفرض هو التاثير المستقل في الكل لا مطلق التاثير فيه فنسلم هذه
المقدمة ونقول لا نسلم انه ان لم يحصل للاجزاء عند الاجتماع امر زايد هو العلة بقيت مثل ما كانت اذ اللازم
من انتفاء امر زايد هو العلة انتفاء امر زايد هو شرط تاثيرها كالاجتماع فيما نحن فيه وعلى هذا لا يبقى الاجزاء
مثل ما كانت ولا الكل غير موثر بل يكون موثرا لحصول شرط تاثيره واما الثاني فلانه لو صح لزم التسلسل الممتنع
لان الجزء الصوري من كل حادث مركب حادث لانه معه بالفعل بل بالزمان وهو ان كان بسيطا فهو المطلوب
وان كان مركبا عاد الكلام ولا تسلسل لاستحالة لا نهاية اجزاء الشي بل ينتهي الى ما هو بسيط واذا كان حادث ثمة
بسيطا فلو صح ما ذكره لزم من بساطته بساطة علته ومن حدوثه حدوثها ولزم التسلسل الممتنع على ما عرفت.

واما الثالث فبان نقول ما ذكرتم وان دل على امتناع صدور البسيط عن المركب فعندنا ما يدل على جوازه لانه
اذا ثبت حادث بسيط بما عرفت من الطريق فنقول لا بد من انتهاء علله الى ما هو مركب والا لزم التسلسل الممتنع
لما حررته وهذه الفوايد كلها من نتايج طبع من توج الكتاب بذكره ادام الله ظله وكثر في الملوك الافاضل
مثله واذا ابطل امتناع صدور البسيط عن المركب بطل جميع ما ابتنى عليه الى قدم النفس لان القدح في الاصل
سرى الى الفرع والغرض من ايراده انه لا غرابة بصحتهما كان مبتهجا بهما اى بدعوى امتناع صدور البسيط
عن المركب وبالبرهان عليه حتى ادعاهما لنفسه وقال انى ما سبقت اليهما وهو على ما قيل ومن العجايب
انه لا اشترى ومع الكساد كان فيه ويسرق **وما يقال ان الجسم اذا كان عديم الميل ولكن لا يقبل**
الحركة قسرا لانه ان قبلها فنفرض ان قوة ما حركته زمانا مسافة ولكن في ساعة عشرة اذرع مثلا
وحركت ذا ميل ولكن ب **في مثل تلك المسافة فلا بد وان يكون تحريكه** اى تحريك عديم الميل **في**
زمان اقصر اى من زمان تحريك ذى الميل ولكن ساعتين والا لكانت الحركة مع العايق كهى لا معه
فنفرض بقدر ما نقص من زمان ذى الميل زمان عديمه جسما آخر ينقص ميله عن ميل ذى
الميل المذكور ولكن ج وميله نصف ميل ب **فيحرك** اى ج **بمثل تلك القوة في مثل مسافته** وهي الاذرع ع
العشرة **فلا شك انه ينقص زمان حركته** اى عن حركة ب **بقدر نقصان ميله** اى النصف لان نسبة
الزمانين كنسبة الميلين فيكون زمان ج ساعة كزمان عديم الميل **فيساوى حركته حركة عديم**
الميل لقطع كل منهما عشرة اذرع في ساعة **وهو محال** لاستحالة ان يكون الحركة مع العايق كهي لا معه
لا يقال لا نسلم وجود ميلين على النسبة المذكورة لجواز ان يكون للميل حد لا يتجاوز سلمناه لكن الحركة من حيث
هي حركة يستدعى قدرا من الزمان ويستدعى من جهة الميل قدرا آخر منه واذا ذاك فلا يلزم ان يكون
نسبة الزمانين كنسبة الميلين سلمناه لكن الحجة بعد تسليم ما فيها انما يدل على وجود عايق عن الحركة الطبيعية
فلم قلتم انه الميل فان العايق اعم ولا يلزم من وجود العام وجود الخاص سلمناه لكن الميل اذا ضعف جدا
لم يكن له تاثير البتة فكان وجوده كعدمه وتمام تقريره انه لا يلزم من ان يكون لتاثير الجزء جزء من تاثير الكل فان
عشرة رجال اذا رفعوا حجرا مسافة عشرة اذرع مثلا لا يلزم ان يرفعه واحد منهم ذراعا بل قد لا يحركه
حتى يكون وجوده منفردا بالنسبة الى دفعه كعدمه لان تاثيره مشروطا بالانضمام كذلك الميل القوي
اذا كان موثرا في الممانعة فلا يلزم ان يكون جزء ذلك الميل يوثر في تلك الممانعة جزءا من ممانعة الكل وعلى
هذا فاذا اقتضى الميل القوى زمانا لا يلزم ان يقتضى الضعيف زمانا نسبته الى زمان القوى كنسبة

75
الضعف الى القوى لجواز ان يكون تاثير الضعيف في ممانعة ما يمانعه الكل مشروطا بانضمامه الى ما
زاد عليه في القوى ودون الانضمام يكون في حكم عديم الميل كما سبق من المثال والى هذا اشار بقوله **فللقايل**
ان يقول لم لا يجوز ان يكون الميل الضعيف الذى هو جزء الميل آخر ولا نسبة الى كله معتبرة لا يقدر
على ممانعة ما يمانعه الكل فيكون في حكم عديم الميل على سياق المثال المذكور في تحريك الثقل
لانا نجيب عن الاول ان ميل نصف الجسم ميل كله وكما ان الاجسام لا ينتهى في الانقسام الى ما لا يقبل القسمة
ولا الى الازدياد الى ما لا يحتمل الزيادة عليه الا ان يكون ذلك لمانع خارج عن طبيعة الجسمية فكذلك الميل
في نقصه وازدياده وعن الثاني بان الحركة من حيث هي حركة وان كانت مستدعية للزمان الا انه لا يستدعى
ذلك الزمان المخصص فان الحركة المطلقة تستدعى زمانا مطلقا والحركة المعينة تستدعى زمانا معينا
فالمخصص للحركة هو المخصص للزمان فاذا فرض التساوى فيما عدا الميل لم يبق مخصص للزمان الا الميل
وعن الثالث ان كل واحد من تلك الفروض اذا كان واقعا فليس المحال الا من عدم الميل وعن الرابع ان التعذر
فرض التساوى فيما عدا الميل فلم يبق للتفاوت في الزمان الا سبب الميل وعن الخامس ان في مقايسة
الميل بهذا المثال نظرا لان الميل لا معنى له الا المدافعة والممانعة وحيث لا مدافعة ولا ممانعة
فلا ميل والتقدير وجود ميل وان كان ضعيفا وانما كان يصح اجراء الميل مجرى هذا المثال لو كانت المدافعة
والممانعة من آثاره الا ان يكون هو هي بعينها ويمكن ان يزال عنه النظر بانه حيث لا مدافعة ولا ممانعة
في نفس الامر فلا ميل حيث لا مدافعة ولا ممانعة محسوسة فانه قد لا يحس به مع وجوده لضعفه
كما في تبنة ونحوها واذا لم يحس القاسر المحرك به كان وجوده كعدمه بالنسبة اليه وفيه المطلوب
ولما نقض الحجة تفصيلا بمنع المقدمة اراد ان ينقضها اجمالا بانها لو صحت لزم ان يكون للافلاك ميل
جسماني غير النفساني الحادث من نفوسها لان الحجة عامة لجميع الاجسام فيصدق على الافلاك من حيث الجسمية
ان لها ميلا جسمانيا معا وقابل الميل النفساني فقال **والعجب ان هذه الحجة توجب للافلاك والمحدد**
ميلا لاجرامها غير ما يحدث من نفوسها وبطلان المقدم يعرف من بطلان التالي وذلك لقوله **والمستدير**
اوضاعه متساوية اذ ليس بعض الاوضاع الممكنة لها اولى به من غيره من باقي الاوضاع واذا تساوت
الاوضاع تساوت ميول اجرامها اليها ولا مدافعة عندها لاستوائها واذ لا مدافعة فلا ميل اذ لا معنى للميل
الا المدافعة ولهذا قال **فلا يتعين استحقاق جانب ولا ميل الى صوب معين** والحاصل انه لو صحت
الحجة لكان للافلاك ميل جسماني ولو كان لها ميل جسماني لما تساوت اوضاعه لما بينا انها اذا كانت متساوية
لا يكون لها ميل جسماني لكن الاوضاع متساوية فالحجة باطلة **ولا يجوز ان يكون للشئ الشخصي** كالحركات المعينة

مثلا علتان اي تامتان مستقلتان بالتاثير فانه ان كان لكل واحد مدخل في وجوده فكل واحد جزء للعلة
لا علة تامة وان لم يكن الا احدهما اي فقط مدخل فالعلة احدهما والامر العام اي الكلي يجوز ان يكون له علل
لا بمعنى ان الحرارة الكلية توجد في الاعيان عن علل لاستحالة وقوع الكلي في الاعيان والمعنى ان الموجود في الاعيان
الذي لا بد وان يكون جزئيا له علل لما عرفت من استحالته بل بمعنى ان واحدا من تلك العلل لا بعينه لو وقوع جزئيات
الكلي حتى يتوقف عليه بخصوصه بل يقع بعض جزئياته بهذا وبعضها بذلك كالحرارة مثلا اي الكلية فانها
قد يوجبها مجاورة جسم حار كالنار مثلا وقد يوجبها الشعاع والحركة وكذلك يجوز ان يكون للاشياء
الكثيرة لازم واحد بالنوع وههنا شكوكات في بعض الادراكات والمدركات نذكرها لانها
ينتفع بها فيما بعد من الابحاث العقلية المهمة للمتالهين من الحكماء شكوك منها ظن بعض الناس اي
من الحكماء ان الشعاع جسم اي لطيف نوراني ينفصل عن المضيء ويتصل بالمستضيء ومعه حرارة لازمة
وهي سبب تسخينه وذلك باطل اذ لو كان جسما لكان اذا سدت الكوة اي ثقبة لما انتقال انه يخرج قبل السد ثم
لو كان بالتدريج ما كان يغيب اي ينعدم ذلك الجسم النوراني بل كان يشاهد اما ساكنا او متحركا لامتناع
بطلان جوهر قائم بذاته ببطلان اضافة له عارضة الى الغير والا لكان مرورا صعبا بين الشمس وبينه
معدما له وهو بديهي البطلان فان قيل يفنت اي في البيت بعد سد الكوة اجسام صغار مظلمة
فزال ضوؤها نسلم اي القائل بهذا الجواب ان جميعها عن ضوئها ولزم منه كونه كثيفة يحدث من
المضيء في القابل المقابل بلا حائل ومنه ان الشعاع نفسه ليس بجسم وايضا لو كان جسما لكان
انعكاسه من الصلب كالجبال اولى من الرطب كالمياه لان انعكاس الكرة المضروبة في حائط الى خلف
اشد مما يكون من الماء والوجود بخلافه لان انعكاس الشعاع من المياه اشد مما من الجبال وسقف جرم
الشمس اذا فارقها اي الجسم الشعاعي سراسرا الى ان يفنى ويضمحل في الادوار الغير المتناهية لتناهي
جرمها وما حصل اي الشعاع الا على زوايا قائمة وفي جهة واحدة لان حركة الاجسام الهابطة انما تكون
الى جهة المركز على سمت مستقيم يقوم عمودا على السطح الذي يماس كرة الارض على مسقط ذلك العمود
على ما عرف بالتجربة لكونه اقرب الطرق الى المركز لا على ما يرى على جهات مختلفة وعلى خطوط غير قائمة
فان جسما واحدا بطبعه لا يتحرك الى جهات مختلفة مع ان ضوء المصباح المتحرك اليها يضيء ارض البيت
وجدرانه وسقفه ولو تراكم اضواء سرج كثيرة حتى صار غلظا ذا عمق وكلما ازداد اعداد المضيء
ازداد عمقه وليس كذا اذ لو ازداد عمقه لكان امتنع لما وراءه عن الرؤية لان الضوء مبصر وكل جسم يصح
ان يبصر فهو يمنع من ابصار ما وراءه للزوم كونه كثيفا لامتناع رؤية الشفيف لكن النور كلما كان اقوى
كان ما وراءه اظهر للبصر واذا بطل جسمية الشعاع فليس ما يستقل من الشمس او من محل اي آخر كغيرها

من النيرات الى محل كالمستنيرات بل هو هيئة اي عرض يحصل في الاجرام عند مقابلة النير بتوسط جرم شفاف
كالهواء والماء وغيره من الشرائط والمفيض لهذه الهيئة المبصرة اعني الشعاع وكذا غيره من المدركات
الحسية من المسموعة والمذوقة والمشمومة والملموسة وكذا الصور المتخيلة هو العقل المفارق فان
جميعها انما يحصل في قوانا من واهب الصور والالات والشروط التي يحصل عندها الادراك هي معدات
لافاضته فيض الصور علينا ولولا القصور البشري لما احتجنا في الادراك الى توسط هذه الاشياء بل
كان مفيد الصور والهيآت يعقدنا اياها بدونها كما هو الحال في النفوس الفلكية واذا كان عرضا فلا ينتقل
اي من محل الى محل لاستحالة الانتقال على الاعراض بل يحدث فيما يقابل الشمس ابتداء لا انتقالا وعلتها اي
وعلة هذه الهيئة وهي المعدة لما عرفت آنفا لا الفاعلة لانه واهب الصور ولا القابلة لانها الاجرام المستنيرة
وهذه الاجرام كالمرايا لها لكونها مظاهر لوجودات تلك الاشعة النورية الجسمية لظهورها على سطوحها
كما كانت المرايا مظاهر لوجودات الاشباح المقابلة لها من العقل المفارق ايضا وبلا زمان اذ لو
كان حصول الاشعة من النيرات الكوكبية وغيرها زمانيا لكان اذا اشرقت الشمس من المشرق لم يستضيء
الارض الا بعد زمان فظهر ان حصول الاشعة الجسمانية ليس بانتقال ولا بانفصال شيء منها اي من
النيرات ولا في زمان واعتبر حصول الاشعة العقلية به في كونه ليس بانتقال ولا بانفصال ولا بزمان
ولكن هذا على ذكر لك فانك ستنتفع به في قسم الانوار ان شاء الله تعالى فاذن العلة المعدة للشعاع هي
المضيء بواسطة جسم شفاف كالهواء على معنى ان حصولها للمضيء علة معدة لحصولها في المستضيء بالواسطة
المذكورة والضوء والنور والشعاع باي عبارة شئت كال محسوس لكل ما يستضيء به وظن ان الشعاع هو
اللون وليس الشعاع الذي على الاسود غير سواده بل سواد الاسود وزرقة الازرق جعلتها من
الشعاع الحاصل من النير واختلاف الالوان باختلاف استعدادات القوابل واحتجوا عليه بان قالوا
الالوان معدومة في الظلمة لانا ما نراها فيها وعدم الرؤية اما ان يكون لكونها معدومة في نفسها
او لان الظلمة ساترة لها ومانعة عن الابصار وليس لي عدم الرؤية ان اي لان فان حرف الجر يكون
من ان وان قياسا الظلمة ساترة فانها عدمية على ما بين اي من انها عدم الضوء عما من شانه ان
يستضيء على ما هو راي المشائين او عدم الضوء فحسب على ما هو راي الاقدمين والعدميات لا تستر شيئا
ولا تحجبه عن الابصار ولا ما كان من قعد في غار مظلم وفي خارجه جسم مستنير يرى ذلك الجسم
فتعين ان يكون معدومة وهو ليس بشيء لجواز ان يكون عدم رؤية الالوان لانتفاء شرط رؤيتها لا لان
شرط المرئي ان يكون مضيئا لذاته او لغيره فالضوء شرط رؤية اللون لا شرط وجوده والا لتوقف وجوده

عدم وجود الضوء المتوقف على وجود اللون لان الشفاف غير قابل للضوء وهو موجود باطل لكونه وقف تقدم لا
وصف معية كما في المتضايفين وليست الالوان الا الكيفيات الظاهرة لحاسة البصر والشعاع
كالية لظهورها لا امر زايد على اللونية فاذا لم يظهر للبصر في الظلمة فلا يكون موجودة فيها واذا لم يوجد
في الظلمة ووجدت في الشعاع فاللونية نفس الشعاع فلهما بل ان يقول لهما اذا سلم لكم ان الالوان
عند انتفاء الضوء ليست موجودة لا يلزم ان يكون نفس الشعاع وانما قال اذا سلم لانه في معرض
المنع لانا لا نسلم انها غير موجودة فيها بل غير مرئية لانتفاء شرط الرؤية فان الشعاع شرط ظهور اللون
ولازم له لا نفسه وليس تلازم الاشياء كظهور اللون مع الشعاع ليست بدخول شيء من المبصر في البصر
بل بان يحصل الصورة من واهب الصور لاستعداد يحصل بالمقابلة وليس في قوة البشر تعليل ذلك وليس
وليس للابصار بمجرد الانطباع المذكور والا لرأى الشيء الواحد شيئين لانطباعه في جليديتي العينين بل
تتادى الشبح الى العصبتين المجوفتين الملتقيتين هما بواسطة الروح الذي فيهما وحينئذ يحصل رؤية ذلك
الشيء ولكن بشرط توسط جرم شفاف وهو الذي لا يحجب ما وراءه عن الابصار كالماء والهواء والبلور
والزجاج وما يجري مجراه ودليل الانطباع ان التجربة دلت على ان الاجسام المقابلة للاجسام المضيئة
والملونة تتكيف بتلك الاضواء والالوان والعين كذلك حتى ان الانسان اذا نظر الى قرص الشمس او
الى الخضرة مثلا ثم غمض عينيه فانه يجد نفسه بعد التغميض كانه ينظر اليها وان نظر بعد الخضرة الى لون آخر
فانه يراه كانه ممزوج من اللونين وما ذاك الا لتكيفها له بالضوء واللون اللذين هما المبصرات بالذات
ولا بد ان يكون الاثر الحاصل في الجليدية مساويا للمؤثر في الشكل فهو صورته فوقع عليهم اي ورد على
اصحاب الانطباع اشكالات كلها مما اوردها اصحاب الشعاع عليهم منها ان الجبل اذا رايناه مع
عظمه والرؤية انما هي بالصورة اي المنطبعة في الجليدية والصورة اي الصورة الجبل فان كان هذا المقدار
اي العظم لها اي للصورة المنطبعة فكيف حصل المقدار الكبير في حدقة صغيرة وان لم يكن للصورة المنطبعة
هذا المقدار العظيم لم نر الجبل عظيما لان عظم المرئي وصغره بحسب عظم الصورة المنطبعة وصغرها
اجاب البعض اي من اصحاب الانطباع عن هذا الايراد وهو استبعاد حصول المقدار الكبير في الصغير
بان الرطوبة الجليدية تقبل القسمة الى غير النهاية كما بين في الاجسام والجبل ايضا صورته
قابلة للقسمة الى غير النهاية واذا اشتركا في لا نهاية القسمة وتساويا فيها فيجوز ان يحصل اي المقدار
الكبير فيها اي في الحدقة الصغيرة وهذا باطل فان الجبل وان كان قابلا للقسمة الى غير النهاية وكذا العين

الا ان مقدار الجبل اكبر من مقدار العين بما لا يتقارب وكذا كل جزء يفرض في الجبل في القسمة على النسبة
اكبر من اجزاء العين فكيف ينطبق المقدار الكبير على الصغير وهذا كما يقول قايل الجبل يسعه قشرة
بندقة لانهما في قبول القسمة الى غير نهاية وهو كلام في غاية الركة والسقوط وقال بعضهم اي بعض القايلين
بالانطباع لا نسلم ان الصورة المنطبعة ان لم يكن لها المقدار العظيم لم ير الجبل عظيما وسند قولهم
ان النفس تستدل بالصورة اي المنطبعة وان كانت اصغر من المرئي على ان ما مقدار صورته هذا
لم يكون اصل مقداره وهذا باطل فان رؤية المقدار الكبير انما هو بالمشاهدة لا بالاستدلال
وبعضهم جوز ان يكون في مادة واحدة كمادة الجليدية فيما يحصل فيه مقدار صغير لها وآخر كبير هو
مثال للغير اي شبح المبصر لكون المادة قابلة لهما فالزمهم الخصم بان المقدار الذي يحصل اذا انطبع في
الجليدية لا يجتمع اي لا ينضم ما يفرض اجزاء لذلك الامتداد بعضها مع بعض في محل واحد اي جزء واحد
من الجليدية فانه لو كان كذا ما بقي هذا الترتيب اي بين اجزائه من مقاديره الطول والعرض
والعمق لانضمام امتداداته واجتماعها في اقل جزء من الجليدية واذا لم يجتمع ما يفرض اجزاء ذلك
الامتداد فكل ما يفرض جزءا لذلك الامتداد فهو جزء آخر من الجليدية فان استوى مقدار
الجليدية مع مقدار الصورة الامتدادية فلا يتصور مشاهدة عظمه والتالي باطل لانا نشاهد عظمه
وان زادت الصورة الامتدادية على مقدار الجليدية وقد استغرقت اجزاء الجليدية باجزائها
فلها اجزاء وامتداد خرج عن حد العين فلا نرى اي الجبل كما هو بل يرى ما انطبع منه في الجليدية
وهو بعض الجبل ولا يكون اي المقدار الزايد على الجليدية في محل وهو محال ومن انصف تفطن لصعوبة
انطباع الشبح وهذه قاعدة مهمة جدا فيما نحن بسبيله على ما نظهر في تتمة الانوار ان شاء الله تعالى قاعدة
في حقيقة صور المرايا والمراد من المرآة كل صقيل من الاجسام حتى الماء والبلور والجليدية فانها كالماء
الصافي والبلور تظهر عند مقابلتها لشيء الاشباح والمثل الروحانية للشيء المقابل ان الصورة وفي
اكثر النسخ اعلم ان الصورة ليست في المرآة والا لما اختلف رؤيتك للشيء فيها باختلاف مواضع
نظرك اليها اذ الهيات الثابتة في الاجسام كالسواد وغيره لا تختلف رؤيتنا لها باختلاف مواضع
نظرنا اليها وايضا اذا لمست المرآة باصبعك وهي بعيدة عن وجهك بذراع صادفت
بين صورة اصبعك وملتقى اصبعك وبين صورة الوجه اي المرئية في المرآة مسافة لا تفي بها
عمق المرآة فليست الصورة فيها على ان الصورة لو كانت فيها لكانت في سطحها الظاهر اذ هو المصقول
منها وليس كذا اذ لو كان كذا لما صادفت المسافة المذكورة اصلا وليست هي في الهواء لانه شفاف لا يظهر

فيه شي ولا امثال هذا الهوآ الذي نحن فيه وهو ما تحويه كرة البخار التي بعد سطحها عن جميع جوانب الارض سبعه
عشر فرسخا على ما حققناه وبرهنا عليه في مولفاتنا في علم الهية كثيف ولهذا يقبل النور والظلمه ويحدث
الليل والنهار واذا جاز فيه ظهور النور والظلمه فلم لا يجوز ظهور الصورة فيه قلنا نحن نقطع بالبديهة
انا لو كنا في الهوآ الشفاف وهو الخالي عن الهيآت اعني ما فوق كرة النار الذي لا يقبل النور والظلمه لذلك
لا يكون هناك ولا في الافلاك نهار ولا ليل لكنا نرى الصورة مع امتناع كونها في ذلك الهوآ فان قلت لا يلزم من
امتناع كونها في ذلك الهوآ امتناع كونها في هذا الهوآ المغرق القادح قلت لا يجوز ان يكون الصورة في الهوآ مطلقا لانه
قد يرى في الهوآ ما هو اعظم منه كالسما **وليست هي في البصر لما سبق من انها اكبر من الحدقه ولست هي صورتك**
بعينها على ان ينعكس الشعاع من المرآة اي الى وجهك والى كل ما يرى في خلاف جهة المرآة **كما ظنه بعضهم** وهم
القايلون بالشعاع **فانا قد ابطلنا الشعاع** ولقايل ان يقول مسلم انك ابطلت ان الابصار يكون بخروج الشعاع
البصر ولكن لم لا يجوز ان يحدث في المرآة من مقابلة النير كيفيه نورانيه تستنير بها المرآة ويحدث من تلك الكيفية
فيما وضعه من المرآة كوضع النير منها كيفيه اخرى شعاعية تستنير بها ذلك كما استنارت المرآة بالكيفيه الاولى
وهكذا يحدث عن كل كيفيه كيفيه اضعف مما قبلها الى ان يفنى فلم لا يجوز ان يحدث في المرآة من نور البصر كيفيه نورانيه
تبصر بها المرآة لان هذا النور يفيد الابصار كما ان نور الشمس يفيد الاستنارة ويحدث عن هذه الكيفيه كيفيه اخرى
نورانيه في مقابل المرآة وهو الوجه فيبصر الراي فان قلت لو كان كذلك لحدث عن كل كيفيه اخرى كما في الشمس قلت انما
اقتصرت على الاول لضعف نور البصر فانها بمنزلة الكيفيه الاخيرة في الشمس **ولست هي نفس صورتك تراها**
بطريق اخر اي غير الانعكاس من الانطباع **فانك قد ترى مثال وجهك اصغر من وجهك بكثير مع كمال هيئة جميع**
الاعضا وايضا هي متوجهة الى خلاف توجه وجهك وفي بعض النسخ الى خلاف جهة وجهك ولو كانت هي
نفس صورتك لما كانت كذلك وشبيها بالمرآة وجهك اصغر مما هو عليه ولا الى خلاف جهة وجهك **وايضا لو كان**
بانعكاس شعاع فكان ما ينعكس من المرآة الصغيرة ان اتصل بجميع الوجه رأى اي الوجه على مقداره ان
لا اصغر وان اتصل ببعض الوجه او ببعض كل عضو منه فما رؤي هيئة الوجه وكل اي وهيئة كل
اعضائه تامة بل كان يرى ذلك البعض على ما هو عليه من تمام الصورة دون البعض او كان يرى من كل عضو
بعضه والتوالي باطلة لما تقدم **ولما امكن ان يرى الراي اصبعه وصورتها فان الشعاع** اي شعاع البصر
اذا اتصل بالاصبع واتحد اي بالشعاع المنعكس اي من المرآة الى الاصبع ايضا سوآ كان الاتحاد بامتزاج او
باتصال **فلا يرى الا الاصبع مرة واحدة** لكون الملاقي له الذي به الابصار شعاعا واحدا **ولا صورة** اي ولا كان
ان الصورة بعينه يراها حينئذ **وليس كذا** لانا نرى الاصبع مع صورتها السبحة دفعة واحدة وان لم تتحد الشعاع

المستقيم المتاصل بالمنعكس فاما ان تداخلا وهو محال او ينفرد كل منهما بحصه من الابصار فيكون المرئي بكل
واحد من الشعاعين بعض الصورة وبالشعاعين كلها ويلزم منه ان يكون المرئي المشاهد صورة واحدة لا صورتين
او شيا ويلزم منه ان لا نراهما معا وان يكون المرئي دائما واحدا لا على التعيين فان قيل يجوز ان ترا كما قلنا
التراكم يوجب زيادة ظهور الشي لا التعدد والا لكان اذا نظرنا الى الشيين بعين واحدة ثم فتحنا عليه الاخرى
لا يناه شيين وليس كذلك ولقايل ان يقول يجوز ان يكون رؤية الاصبع بكيفية ابصاريه متاصلة وصورتها
بابصاريه متفرعة عليها **وايضا كان من يرى مثال الكوكب في الما وقع حركة شعاعه** اي المنعكس
الى الكوكب دفعه فان رؤية الما وصورة الكوكب اي ورؤية صورته **دفعه** فيقع حركة لا في زمان
بينهما من الما الى فلك الثوابت وهو محال **واذ تبين ان الصورة ليست في المرآة** ولا في جسم من الاجسام
ونسبه الجليدية الى المبصرات كنسبة المرآة اي الى الصور الظاهرة لان الجليدية ايضا مرآة للنفس
بها تدرك صور الاشيا واشباحها الحادثه عند مقابلتها للجليدية **فحال الصورة التي فرض هو آ**
الناس فيها اي الجليدية **كحال صورة المرآة** فكما ان صورة المرآة ليست فيها كذلك الصورة التي تدرك
النفس للاشيا بواسطتها ليست في الجليدية بل يحدث عند المقابلة كما ذكرنا وحينئذ يقع من النفس اشراق
حضوري على ذلك الشي المستنير ان كان له هوية في الخارج فتراه وان كان شبحا محضا كصور المرايا فتحتاج الى
مظهر آخر كالمرآة فاذا وقعت الجليدية في مقابلة المرآة التي تظهر فيها صور الاشيا المقابلة وقع من
النفس ايضا اشراق حضوري فرات تلك الاشيا بواسطة مرآة الجليدية والمرآة الخارجة ولكن عند وجود
الشرائط وارتفاع الموانع هذا في عالم الحس واليقظة واما في النوم او فيما بين النوم واليقظة فله حكم آخر
غير الذي في عالم الحس على ما سيطلع عليه في قسم الانوار ان شا الله وبعد ان اشار الى ان صور الاشيا واشباحها
ليست في الجليدية اراد ان يذكر مثالا يدل على استبعاد انطباعها فيها فقال **ثم ان البصر اذا احسا**
به اجساما على سمت واحد بينها مسافات طويلة وهي عظيمة المقدار مثل شوامخ جبال بعضها
ورآ بعض فلا بد من ارتسام صورها عند هو آ وصور المسافات التي بينها على سمت واحد اي صور
التخيل **ياتي من بعد وعرضنا من ذكر هذه المسايل ههنا تسهيل السبيل فيما نحن بصدده** اي بصدد
ذكره وبيانه في قسم الانوار **حكومه** في المسموعات وهي الاصوات والحروف ذهب المشاون الى
سببها تموج الجسم السيال الرطب كالما والهوآ وليس المراد من التموج حركة انتقالية من ما وهوآ واحد
بعينه بل حالة شبيهة بتموج الما من وقوع شي فيه واحداثه الدواير فانه امر يحدث بصدم بعد صدم
وسكون بعد سكون وسبب التموج اما من عنيف هو القرع او تفريق عنيف هو القلع وانما

اعتبر العنف لانك لو قرعت جسما كالصوف والقطن قرعا لينا لم يحدث صوتا وكذا في القلع اما القرع فلانه يخرج الما
والهوآ الى ان ينقلب من المسافة التي سلكها القارع الى جنبتيها بعنف شديد وكذا القلع وان قيل فيه ايضا
انه يحوجهما الى الولوج من الجسمين المنفصلين بعنف شديد ويلزم منهما جميعا انقياد المتباعد منهما للتشكل
الواقعين هناك ولا خفا ان احساسنا بالصوت فيما جربناه وان جاز ان لا يكون شرطا مطلقا يتوقف
على وصول الهوآ الحامل له الى الصماخ لانه يميل من جانب الى جانب عند هبوب الرياح وان من اخذ انبوبة
ووضع احد طرفيها على فمه وطرفها الآخر على صماخ انسان وتكلم فيها بصوت عال سمعه ذلك الانسان دون
الحاضرين ولانا اذا راينا انسانا من البعد يضرب بالفاس على الخشبة راينا الضربة قبل سماع الصوت ولولا
ان السماع متوقف على وصول الهوآ المتموج الى الصماخ لكانت الروية والسماع معا ولما بطل السمع بسد الصماخ
واذا كان كذلك فاذا انتهى المتموج الهوائي او المائي الى الهوآ الراكد في الصماخ فيموجه ويشكله بشكل نفسه
ويقع على جلدة مفروشة على عصبة مقعرة كما الجلد على الطبل فيحصل طنين فيدركه السامعة وهي قوة رتبت
في العصب المفروش على سطح باطن الصماخ هي مشعرة للاصوات لا للاصوات من حيث هي اصوات فقط بل من
حيث امتيازها بهيآت عارضة لها والا لم يتميز صوت عن صوت بهذه الحاسة ومنه نظهر ان الصوت لا يخلو
عن هيآت ومنها الهيآت المسماة بالحروف ولهذا عرف الحرف بانه هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت
آخر مثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع واحترز بالقيد الاخير عن طول الصوت وقصره وكونه طيبا وغير طيب
لانها وان كانت هيئة يتميز بها صوت عن آخر مثله ولكن لا تميزا في المسموع لان هذه الامور ليست بمسموعة اما
الطول والقصر فلانهما اما نفس الكميات او كيفيات ماخوذة مع اضافة ولا شي منها بمسموع بل كل منهما معقول
ههنا لا مسموع على ما قيل بغير الصوت الحاصل في ذلك الوقت مسموع واما الطيب وغير الطيب فلان ماهية
كل منهما تحقق تناسب اجزآ الصوت تناسبا ملايما للنفس او غير ملايم وان التناسب معقول لا مسموع كذلك
كون الصوت طيبا او غير طيب لا يكون مسموعا بل هو معقول مدرك للنفس والمسموع هو الصوت الحاصل حينئذ
وان الصوت كيفية ترسم الصوت بانه كيفية مدركة بحاسة السمع بالذات وهو احتراز عن الهيآت العارضة
لها من الحروف والحدة والثقل وغيرها لكونها مدركة بعرض الصوت لكن يجب ان يعلم ان الصوت القائم بالهوآ
الخارج عن الصماخ يجب ان يكون مسموعا الضا مع سماع الصوت القائم بالهوآ الواصل الى السمع اذ لو لم يكن
مسموعا لا حال وصوله الى الصماخ لما ادركنا جهته والتالي باطل فالمقدم مثله هذا خلاصة مذهب المشائين
وقد يشكل عليه بانا نسمع صوت من يحول بيننا وبينه جدار ولا يمكن ان يقال الهوآ الحامل ينفذ في مسامه لانه
لا يحمل الكلمة المخصوصة ما لم يتشكل بشكل مخصوص وذلك الشكل لا يبقى عند مصادمة الهوآ لذلك الجدار لكثافته

79a

حتى ينفي كيفية تلك الحروف بعد خروجه من المنافذ وبان حامل كل واحد من تلك الحروف اما كل واحد من اجزآ الهوآ
او مجموعه فان كان الاول وجب ان يسمع السامع الكلمة الواحدة مرارا كثيرة حسب ما تتادى الى صماخه من
اجزآ الهوآ وان كان الثاني وجب ان لا يسمع الكلمة الواحدة الا سامع واحد وبان وصول الهوآ المتموج لو كان
شرطا لما سمع الصوت من ورآ جدار جديد لا مسام له لكنه يسمع واجيب عن الاول بان القدر الذي يدخل في
مسام الجدار يبقى على ذلك الشكل وعن الثاني بان الحامل هو كل واحد من اجزآ الهوآ ومن الجائز ان يكون السماع
مشروطا بان يصل اول مرة فيكون الشرط فيما بعدها منتفيا فينتفي المشروط بنفسه وعن الثالث بان التجربة
شهدت على ان الحايل كلما كانت مسامه اقل كان السماع اضعف وكلما كانت اكثر كان اقوى فلو عدمت
المسام وجب ان يعدم السماع بالكلية واما الاشراقيون فذهبوا الى ان الهوآ ان كان يتشكل بمقاطع
الحروف فليس ذلك له من حيث هو هوآ مطلقا وكيف يكون والهوآ لا يحفظ الشكل وهو سريع الالتيام
والتشويش بادنى سبب بل ان كان يتشكل بمقاطعها فانما ذلك بحسب ما سبقنا كبعض المجردات من العقول
توجد تلك المتقطعات وتحفظها زمانا والا لم يتشكل بشكل المقاطع ولم يكن تشكله بها شرطا في حدوث حرف
او صوت لا يتنى له اشتراط وجود الحادث الواقع بالممتنع الغير الواقع ومن الجائز ان لا يكون تموج السيال
ولا توسطه شرطا في حصول الصوت والحرف على كل حال بل على وجه مخصوص وذلك اذا كان في عالم الحس
لان القرع والقلع والتموج كلها اسباب وشروط في هذا العالم اما في عالم المثل المعلقة فكلا اذ لا تموج
في اسباب الصوت المثالي ولا قرع ولا قلع والسر فيه ان الصوت امر كلي يجوز ان يحصل بعض افراده بعلة
والبعض بعلة اخرى لما عرف من ان الواحد بالنوع يجوز ان يكون له علل مختلفة ولما كان التشكل على هذا الوجه
صحيحا دون ما ذكره المشاؤون قال تشكل الهوآ بمقاطع الحروف باطل اي مطلقا لصحته على ما ذكره
الاشراقيون بل على ما ذكروا اي على الوجه الذي ذكره المشاؤون في الصوت وهو ان الهوآ متموج بقرع
او قلع فيتشكل بمقاطع الحروف حافظا لذلك التشكل الى ان يصل الى الصماخ فان الهوآ لا يحفظ الشكل
اي شكل الصوت وتقطعات حروفه وذلك لشدة سيلانه وغاية رقته ونهاية لطفه وهو سريع
الالتيام اي لا يحفظ الشكل واكال انه سريع الالتيام لانه انما يحفظ الشكل ما لا يكون سريع الالتيام بعد
التشكل الحاصل فيه بالانفصال ثم من تشويش الهوآ الذي عند اذنه لاضطرابه بريح ونحوها كان ينبغي
ان لا نسمع شيا لتشويش التموجات واختلافها والتالي باطل لانا نسمع الكلام مع شدة الريح وقوة التموجات
والاعتذار بان الصوت نفسه يخرق الهوآ اي الذي في طريقه وينفذ فيه لشدته حتى يصل الى الصماخ
باطل فانه اذا اتشوش ما عند الاذن من الهوآ فلا يبقى للبعض موقع النفوذ والامتياز

عن الباقي والقرع والقلع بالفعل عند اخذ في حقيقته الصوت لبقاء الصوت بعد الفراغ عنه
كما عرف من مثال من ضرب بالفاس على خشبه من بعيد ولو كانا داخلين في الصوت لم يتصور بقاؤه
بعدها ولما امكن ايضا تعقل الصوت دون تعقلها والمقدم كالتالي باطل والصوت لا يعرف بشي لمن له
حاسة السمع وممتنع التصور في حق من لا سمع له ولما انجر البحث الى هذا اراد ان يشير الى امتناع التعريف
لا يختص به بل كل محسوس بسيط فحكمه كذلك فقال والمحسوسات بباطنها لا تعرف اصلا فان التعريفات
لا بد ان تنتهي الى معلومات لا حاجة فيها الى التعريف والا تسلسل الى غير النهاية واذا انتهى
اي تسلسل التعريفات وليس شي اظهر من المحسوسات حتى ينتهي اليه اذ جميع علومنا منتزعة من
المحسوسات وهي الفطرية التي لا تعريف لها واما ان جميع علومنا منتزعة من المحسوسات الجزئية التي
هي الملموسات والمذوقات والمشمومات والمسموعات والمبصرات فان الانسان في مبدا امره خال عن
العلوم لكن بواسطة احساسه بالجزئيات المذكورة تنبه لامور مشتركة بينها ولامور تخالف بعضها بعضا وبسبب
ذلك يحصل له علوم لكنه هي تصورات او تصديقات الا ترى انه ياخذ المشترك الذاتي من جملة من الموجودات
ويسميه جنسا والمميز الذاتي فصلا والمركب منهما نوعا والمشترك العرضي عرضا عاما والمميز العرضي خاصة وهكذا
ينتزع جميع العلوم النظرية من المحسوسات الفطرية اي الضرورية المستغنية عن التعريف واما منكر الوجود
الذي مثلوا به لما يستغنى عن التعريف فالحق فيه اكثر من المحسوسات لما سبق الاشارة اليه وله
تتمة نذكرها في الالهيات ولا يقع الخلاف في المحسوسات من حيث انها محسوسة او هي سواد او صوت
او رائحة وان كان يقع الخلاف في جهات اخرى بكونها بسيطة او مركبة وعلى تقدير كونها مركبة هل هي
جعلان جعل اجناسها وجعل لفصولها او ما جعل واحد الى غير ذلك مما سياتي الاشارة اليه فبسائط
المحسوسات والمشاهدات باسرها لا اجزاء لها ولا شي اظهر منها وبها يعرف مركباتها فحقيقة
الصوت لا تعرف اصلا لمن ليس له حاسة السمع وكذا الضوء لمن ليس له حاسة البصر فانه باي تعريف
عرف لا يحصل له حقيقته ذلك وهكذا لا يمكن تعريف الطعوم لمن لا ذوق له ولا الروائح لمن لا شم له ولا
الكيفيات الاربع وباقي الملموسات لمن لا لمس له وهذا في غاية الوضوح وليس في محسوسات حاسة واحدة
ما يعرف به محسوس حاسة اخرى من حيث خصوصياتها اذ لو كان كذلك لامكن تعريف الضوء مثلا
لمن ليس له حاسة البصر اذا كان له حاسة اخرى في محسوساتها ما يعرف به خصوص محسوس حاسة البصر
ومن كان له حاسة السمع والبصر فهو مستغن عن تعريف الضوء والصوت وعلى هذا من كان له جميع
الحواس فهو مستغن عن تعريف جميع المحسوسات ومن كان له بعضها فهو مستغن عن تعريف محسوس ذلك البعض
بل الصوت امر بسيط صورته في العقل كصورته في الحس لا غير وانه في الحس غير مركب فلذلك في
العقل ولهذا قال وحقيقته انه صوت فقط اذ لا تركيب فيه حتى يقال ان حقيقته كذا وكذا واما

الكلام في سببه فهو كالشي الاخر من انه القلع او القرع وان الهواء شرط وانه اي الهواء اذا لم يكن الا شرطا
على سبيل حصول المقاطع فيه يكون شرطا بطريق اخر فذلك بحث اخر سيجي بحقيقته في بحث الانوار
ان شاء الله العزيز **فصل** الواحد من جميع الوجوه هو الذي لا ينقسم بوجه من الوجوه لا الى الاجزاء
الكمية ولا الحدية ولا انقسام الكلي الى جزئياته وهذا كالواجب لذاته لاستحالة اقسام الانقسام عنه
والواحد هو الذي لا ينقسم من كل الوجوه اي من الوجه الذي هو به واحد وان انقسم من غيره وذلك كالنفس
الانسانية فانها واحدة من حيث انها لا تنقسم الى الاجزاء الكمية وان انقسمت الى الاجزاء الحدية والى الجزئيات
وكالعقل فانه واحد من حيث انه لا يقبل القسمة الكمية ولا انقسام الكلي الى جزئياته لانحصار نوع كل عقل
في شخصه وان انقسم الى الاجزاء الحدية لتركبه من الجنس والفصل بحسب الذهن وان كان بسيطا في الخارج
وكالفلك والكوكب فانه واحد من حيث انه لا ينقسم انقسام الكلي الى جزئياته لانحصار نوع كل في شخصه واذا
انقسم القسمة الكمية بوجه والقسمة الحدية وكالخط والسطح والجسم فانه واحد بالاتصال لانه لا ينقسم
بالفعل وينقسم بالقوة وكالكرسي فانه واحد بالاجتماع وكل من الواحد بالاتصال والاجتماع ان حصل له
جميع ما يمكن له فهو الواحد بالتمام وهو اما وضعي كالدرهم الواحد او صناعي كالبيت الواحد او طبعي
كالانسان الواحد وان لم يحصل له جميع ما يمكن فهو الناقص اي في الوحدة فيكون كثيرا وقد فسر التام
والناقص بغيرها لا حاجة الى ذكره فهذا كله اقسام الواحد الحقيقي اي الواحد الذي لا كثرة فيه بالفعل
واما الغير الحقيقي وهو المجازي فهو ان يشترك اثنان في شي ويسمى الاتحاد في الجنس مجانسة وفي النوع
مماثلة وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة وفي الخاصة مشاكلة وفي الوضع مطابقة وفي النسبة مناسبة
كما يقال نسبة النفس الى البدن كنسبة الملك الى المدينة الى غير ذلك مما يطلب في الكتاب بذكره ولا يخفى
ان الكثير اذا كان له وحدة من جهة وجهة وحدته غير جهة كثرته لا استحالة ان يكون واحدا كثيرا من جهة
واحدة وجهة الوحدة اما مقومة او عارضة او لا شي منهما فان كانت مقومة فان كانت مقولة في جواب
ما هو فهو الواحد بالجنس ان كان على مختلفات الحقائق وبالنوع ان كان على متفقاتها وان كانت مقولة
في جواب اي شي فهو الواحد بالفصل وان كانت عارضة فهو الواحد بالموضوع كالكاتب والضاحك فان جهة
الوحدة وهي كون كل منهما محمولا على الانسان عارض لها خارج عن حقيقتها او بالمحمول كالقطن والثلج وان لم
يكن عارضة ولا مقومة فكما في الملك والنفس فان جهة الاتحاد وهي التدبير ليست مقومة ولا عارضة

للنسبتين المحكوم عليهما بالاتحاد بل للنفس والملك من اقسام الواحد الهوهو وهو الحكم ظاهرا باتحاد الاعتبارين
وهو ان الانسان مثلا هو الحيوان لصدقهما على ذات واحدة وهو ان صاحب هذا الاعتبار هو صاحب ذلك
الاعتبار والى اقسام الحقيقي اشار بقوله **فتحفظ هكذا** اي على الذي قلت يجب ان تحفظ الواحد حتى تقول الواحد
هو الذي لا ينقسم اصلا او لا ينقسم من الجهة التي هو بها واحد والى المجازي بقوله **ومثل المجوزات التي هي**
مثل قولنا زيد وعمرو واحد في الانسانية ويكون معناه ان لهما صورة في العقل نسبتهما اليها
سوآء وفي بعض النسخ نسبتها اليهما سوآء والامر فيه سهل **وكذا غيرها** اي غير المجوزات التي هي مثل قولنا زيد
وعمرو واحد في النوع كقولنا الانسان والفرس واحد في الجنس الى اخر الامثلة **هذا** اي المذكور في الفصل الثالث
من المحكومات في مسائل بعضها طبيعي وبعضها الهي تحقيق بعض القواعد **ما اردناه هاهنا** اي هو الذي اردنا بيانه
هاهنا اي في اخر المنطق ولذلك قال **وقد انتهى به القسم الاول ولنورد الانوار حجة الاشياء** وانما قدم البحث
عنها لانها مقدمات الى مطالب متعلقة بالقسم الثاني فقدمها توطئة لما نذكره ولما فرغ من تقديم ما يجب تقديمه

القسم الثاني في الانوار الالهية

على القسم الثاني قال **القسم الثاني في الانوار الالهية** اي جميعها على ما تقتضيه الجمع المعرف من الاستغراق
اذ فيه يبحث عن جميع الانوار الالهية سوآء كانت ذاتية وهي الانوار الالهية القائمة بذواتها وتسمى بالانوار
المجردة والمحضة كالعقول والنفوس او عرضية وهي ما لا تقوم بذاتها بل تفتقر الى محل تقوم به سوآء كان محله الانوار
المجردة او الاجسام النيرة وتسمى بالهيئة وبالنور العارض **ونور الانوار** اي الواجب لذاته **ومبادي الوجود**
من لدن المبدا الاول الى الهيولى التي هو الجسم المطلق عنه **وترتيبها** اي ترتب المبادي **وفيه خمس مقالات**

المقالة الاولى في النور وحقيقته ونور الانوار وما يصدر منه اولا وفيه فصول وضوابط

فصل في بيان النور الذي عليه مبنى الكلام في هذا القسم بديهي التصور لا يحتاج الى تعريف لكونه اغنى الاشياء عنه
ان كان في الوجود ما لا يحتاج الى تعريفه وشرحه فهو الظاهر ويعني به الجلي في نفسه المظهر لغيره **ولا شيء**
اي في الوجود **اظهر من النور فلا شيء اغنى منه عن التعريف** فالنور هو الظهور وزيادته والظهور اما ذوات
جوهرية قائمة بنفسها كالعقول والنفوس او هيآت نورانية قائمة بالغير روحانيا كان او جسمانيا والان الوجود
بالنسبة الى العدم كالظهور الى الخفاء والنور الى الظلمة فيكون الموجودات من جهة خروجها عن العدم الى الوجود
كالخارج من الخفاء الى الظهور ومن الظلمة الى النور فيكون الوجود كله نورا بهذا الاعتبار **فصل** في تعريف
الغني وانما قدم تعريفه لاحتياجه اليه في تقسيم النور الى الفقير والغني **الغني هو ما لا يتوقف ذاته ولا**
كماله على غيره والفقير ما يتوقف منه على غيره ذاته او كماله اعلم ان صفات الشيء تنقسم الى ما يكون له
من ذاته والى ما يكون له بسبب الغير والاول ينقسم الى ما لا يعرض له بنسبة الى الغير وهي الهيآت الممكنة

من ذات الشيء كالشكل والى ما يعرض له بنسبة الى الغير وهي الهيآت الكمالية الاضافية وهي كمالات للشيء
في نفسه ومبادي اضافات له الى غيره كالعلم والقدرة والثاني كالاضافات المحضة كالمبدائية والخالقية
فالغني المطلق وهو ما يكون غنيا من كل وجه لا ما يكون من وجه دون وجه هو ما لا يتوقف على غيره في شيء
اشيآء في ذاته وفي هيآت ممكنة من ذاته وفي هيآت كمالية له في نفسه هي مبادي اضافات له الى الغير
واحترز بقوله ولا كمال له عن الاضافة المحضة لتعلقها بالغير وجوازها على الله تعالى اذ لا يلزم من تغيرها
تغير في ذاته ولا من تغير معلومه اما الاول فلانه اذا لم يبق زيد موجودا وبطلت اضافة المبدائية لا يلزم
تغير في نفسه كما لا يتغير ذاتك بتغير الاضافة من انتقال ما على يمينك الى شمالك واما الثاني فلما عرفته
ان علمه حضوري اشراقي لا بصورة في ذاته ليلزم التغير والفقر هو الذي يتوقف على غيره في شيء من الثلثة
وحاصل الغني راجع الى وجوب الوجود الذاتي وحاصل الفقر الى امكان الوجود **فصل** في ان الشيء
اما نور او ظلمة وكل منهما اما جوهر او عرض وان النور العارض للجسم علته امر خارج عنه وعن هيآته
المظلمة **الشيء ينقسم الى نور وضوء في حقيقة نفسه والى ما ليس بنور وضوء في حقيقة نفسه والنور**
والضوء المراد بهما واحد هاهنا اذ لست اعني به اي بالنور **ما يعد مجازيا كالذي** اي كالنور الذي
يعني به الواضح عند العقل وان كان يرجع حاصله اي حاصل الواضح عند العقل **في الاخر الى هذا**
النور لان النور هو الظهور والواضح عند العقل لما كان ظاهرا عنده فيكون نورا **والنور ينقسم الى ما هو هيئة**
لغيره وهو النور العارض والى نور ليس هو هيئة لغيره وهو النور المجرد والنور المحض على ما سبق
الاشارة اليهما في اول المقالة **وما ليس بنور في حقيقة نفسه ينقسم الى ما هو مستغن عن المحل وهو الجوهر**
الغاسق اي وهو الجوهر الجسماني المظلم في ذاته فانه من حيث الجسمية مظلم لا نور فيه اذ نوريته ليست من
ذاته والا لتساوت الاجسام فيها بل من غيره لهيئة نورية حاصلة فيه من الغير **والى ما هو هيئة لغيره**
اي والى غير مستغن عن المحل وهو ما يكون هيئة لغيره **وهو الهيئة الظلمانية** وهي المقولات التسع
العرضية ما خلا النور العارض ولما كان البرزخ هو الحايل بين الشيئين وكانت الاجسام الكثيفة
حايلة سمي الجسم برزخا وقال **والبرزخ هو الجسم ويرسم** اي الجسم **بانه هو الجوهر الذي يقصد بالاشارة**
اي الحسية بانه هنا او هناك **وقد شوهد من البرازخ ما اذا زال عنه النور بقي مظلما** كالاجسام
المستنيرة بضياء الشمس والكواكب بعد غروبها او حيلولة حايل بينها **وليست الظلمة عبارة الا عن**
عدم النور فحسب على ما هو راي الاقدمين من الحكماء **وليس هذا** اي الظلمة **من الاعدام التي**
يشترط فيها الامكان على ما هو راي المشائين من ان الظلمة عبارة عن عدم النور فيما من شانه

ان يستنير ولهذا لا يكون الهوآء عندهم مظلما لامتناع التنور عليه لشفيفه وعندنا لا فرق بين هو مظلم فانه لا يلزم من
كون بعض اسماء السلوب مع الامكان اسما لشيء كالسكون الذي هو اسم لعدم الحركة فيما يمكن فيه ذلك ان يكون جميع اسماء
السلوب كذلك وان تمسك بالعرف كذبه ان من كان يسلم البصر وفتح العين في الليلة الظلماء ولم ير شيئا يسمى ما عنده
مظلما جدارا كان او هوآء او لغيرهما مما قبل النور او لم يقبله فعلم ان الهوآء مظلم وان الظلمة ليست مما يشترط فيها
الامكان ولهذا فانه لو فرض العالم خلآء او فلكا لا نور فيه اي فلكا غير مكوكب كان مظلما والا لزمه نقض
الظلمة مع عدم امكان النور فيه لكون الخلآء عدميا والفلك شفافا فثبت ان كل غير نور ونوراني مظلم
كما هو راي الاقدمين من المتالهين والبرزخ اذا استغنى عنه النور لا يحتاج في كونه مظلما الى شيء اخر
اي مما هو غير عدم النور ممن امكان او نحوه فهذه البرازخ اي الاجسام التي اذا زال عنها النور بقيت مظلمة جواهر
غاسقة اي مظلمة في ذواتها وكذا التي لا يزول عنها الضوء جواهر غاسقة واليه اشار بقوله ثم من البرازخ
ما لا يزول عنه النور كالشمس وغيرها اي من الكواكب ما عدا القمر وشاركت هذه اي البرازخ التي لا يزول
عنها النور في البرزخية ما يزول عنه الضوء وفارقته بالضوء الدائم فما فارقت به هذه البرازخ
وهي التي لا يزول عنها الضوء تلك وهي التي يزول عنها الضوء من النور زائد على البرزخية لان ما به الاشتراك
مغاير لما به الامتياز وما به الاشتراك نفس الجسمية فما به الافتراق من النور زائد على الجسمية وقابها
بها يكون نورا عارضا لافتقاره الى حامل يقوم به وحامله جوهر غاسق اي مظلم من حيث الجسمية
مستنيرا من حيث الهيئة النورية العارضة له فكل برزخ لازمه النور او فارقه هو جوهر غاسق والنور
العارض المحسوس الذي ليس يغني في نفسه والا لما افتقر الى الغاسق فلما قام به هو فاقر
ممكن لان كل مفتقر الى الغير ممكن ووجوده اي وجود النور العارض ليس من الجوهر الغاسق والا
لازمه واطرد معه ضرورة ملازمة المعلول للعلة التامة وليس كذا لزوال النور عن بعض الاجسام
كيف اي كيف يكون وجود النور العارض من الجوهر الغاسق والشيء اي والحال ان الشيء لا يوجب اشرف
من ذاته لان العقل يشهد بان جوهر العلة اشرف من جوهر المعلول والنور اشرف من الجوهر الغاسق
فالمعطي لجميع الجواهر الغاسقة انوارها غير ماهيتها المظلمة واذا استحال ان يكون الجواهر الغاسقة
مع قطع النظر عن ماهياتها علة للانوار العارضة فالاولى ان لا يكون هيئات الجواهر الغاسقة الظلمانية المفتقرة الى القيام
بها علة للانوار العارضة واليه اشار بقوله وهيآتها اي وغير هيئات الجواهر الغاسقة الظلمانية وسيعلم
ان اكثر الهيات الظلمانية وهي الجسمانية لا محالة معلولة للنور وان كان عارضا فكيف يجوز ان يكون
تلك الهيات علة للنور ايضا وهي جسمية اي وبوجه آخر هو ان الهيات الجسمانية الظلمانية حصة في ذاتها

كيف يوجب ما ليس احسن منها اي من الانوار العارضة او مثلها اي او ما ليس مثلها في الخفاء من الانوار
ان العلة افضل من المعلول فينبغي ان يكون معطي الانوار اي العارضة للبرازخ اي للاجسام غير برزخ اي
غير جسم ولا جوهر غاسق والا دخل اي ذلك البرزخ او الجوهر الغاسق في هذا الحكم الذي هو على الجميع
اي جميع الاجسام والغواسق من انها لو كانت علة للانوار العرضية لملازمتها ولكان الشيء علة لما هو اشرف منه
وهما باطلان فهو اي المعطي للبرازخ انوارها امر خارج عن البرازخ اي الاجسام والغواسق اي هيآتها
المظلمة وهو الجواهر العقلية على ما سيجيء بيانه ان شاء الله العزيز فصل في بيان افتقار الجسم وهيآته
النورية والظلمانية في الوجود الى النور المجرد الغواسق البرزخية اي الاجسام لها امور ظلمانية هي هيآت
وعوارض كالاشكال وغيرها من الالوان والطعوم والروائح ونحوها من العوارض وخصوصيات
للمقدار وان لم يكن المقدار زائدا على البرزخ اي الجسم على ما عرف الا ان له اي للمقدار تخصصا ما وتقطعا
وحدا يتفرد وفي اكثر النسخ يتفرد به مقدار عن مقدار فهذه الاشياء التي يختلف بها البرازخ
من الاشكال وخصوصيات المقادير ومقاطعها ليست للبرزخ بذاته والا اشترك فيها البرازخ
ولا حدود المقادير لها بذاتها والا استوى الكل اي كل البرزخ فيها اي في الحدود وكانت الاجسام
متساوية المقادير وهو باطل فله اي للبرزخ ذلك اي ما يختص به ويتفرد عن برزخ آخر من غيره لان تلك
الامور الظلمانية ممكنة محتاجة الى علة اذ لو كان الشكل وغيره من الهيآت الظلمانية غنية اي عن المؤثر
ما توقف وجودها على البرزخ الذي هو محلها والحقيقة البرزخية لو كانت غنية بذاتها واجبة
ما افتقرت في تحقق وجودها الى المخصصات من الهيآت الظلمانية وغيرها اي من المخصص الخارجي
لكنها مفتقرة اليها فان البرازخ لو تجردت عن المقادير والهيآت اي الظلمانية لم يكن بكثرتها العدم
المميز من الهيآت المفارقة اي بين برزخ وبرزخ واذا لم يستغن الاجسام عن الهيآت والهيآت عن الاجسام
ولا يمكن تخصيص ذات كل واحد اي من الاجسام وهيآتها بالآخر للزوم الدور الممتنع وجوده وليس يجوز ان
يقال ان الهيآت المميزة لوازم للماهية البرزخية بعضها هي اذ لو كان كذا لما اختلفت اي الهيآت
في البرازخ وقد اختلفت فليست الماهية البرزخية مقتضية للهيآت المميزة والكل من يحكم بان الجواهر
الغاسقة الميتة ليس وجود بعضها من بعض اذ لا اولوية بحسب الحقيقة البرزخية الميتة
اي لعلية بعض ومعلولية الآخر من العكس وستعلم من طريق اخرى ان البرزخ لا يوجد البرزخ والبرزخ
وهيآته الظلمانية والنورية لما لم يكن وجود شيء منها عن شيء اي منها على سبيل الدور لامتناع توقف
شيء على ما توقف عليه فيوصل موجده فيتقدم على موجده ونفسه وهو محال واذا لم يكن غنية لذاتها

لا انفعاد كل من البرزخ والهيئة الى الآخر فكلها فاقرة الى غير جوهر غاسق وهيئة نورية وظلمانية
فيكون اى ذلك الغير المفتقر اليه نورا مجردا لانحصار غير الجوهر الغاسق والهيئتين في النور المجرد عن المواد
بالذات ولا يمتنع الانحصار بالهيولى والصورة الجسمية والنوعية اذ لا وجود لشيء من الثلثة عنده والجوهر
الغاسق وهو ما لا نور فيه جوهريته عقلي اى امر عقلي اذ ليس لها وجود في الخارج لما عرفت من ان الجوهرية
عبارة عن كمال ماهية الشيء على وجه يستغني في قوامه عن المحل وغاسقيته عدمي اى مفهوم عدمي
اذ معناها انه لا نور فيه فلا يوجد اى الجوهر الغاسق في الاعيان من حيث هو كذا اى من حيث هو جوهر
وغاسق لان الاول اعتبار عقلي والثاني عدمي بل هو اى الجوهر الغاسق انما يوجد في الاعيان مع الخصوصيات
من شكل ومقدار مخصوص ووضع واين كذلك الى غير ذلك ضابط في ان النور المجرد لا يكون مشارا
اليه بالحس ولا ما يستلزم ذلك ولما علمت ان كل نور مشار اليه اى اشارة حسية وان كانت بالعرض
اذ المشار اليه كذلك بالذات هو الجسم فهو نور عارض كنور الشمس والكواكب والنيران وما اشبه ذلك
فان كان نور محض اى غير عارض فلا مشار اليه اى اشارة حسية بطريق عكس النقيض بل عقلية بصريح
العرفان ولا المحل جسم ولا يكون له جهة اصلا والا لكان مشارا اليه كذلك بل نورا عارضا والتقدير
خلافه ضابط في بيان ان كل ما هو نور لنفسه فهو نور مجرد واستدل عليه ببيان عكس نقيضه
وهو ان كل ما هو نور غير مجرد اى عارض فليس نورا لنفسه وقال النور العارض سواء كان للمجردات او
للاجسام ليس نورا لنفسه لان المعنى به ان يكون قائما بذاته مدركا لها والعارض ليس كذلك لقيامه بالغير
ولهذا قال اذ وجوده لغيره فلا يكون الا نورا لغيره وهو محله الذي قام به لاستحالة ان يكون نورا لنفسه
وهو قائم بغيره لما مر من تفسير كون الشيء نورا لنفسه ولا يخفى ان مبنى هذا الضابط على هذا التفسير لاستلزامه
صحة جميع ما ذكر فيه ولولاه لما كان كذلك فالنور المحض المجرد نور لنفسه لقيامه بذاته وادراكه لها
وكل نور لنفسه نور محض مجرد والا لما كان نورا لنفسه بل لغيره كما بينا فصل اجمالي في ان من يدرك
ذاته كالنفس الناطقة مثلا نور مجرد وهو يستلزم تجرد نفوس جميع الحيوانات لانهن ايضا لا يغفلن عن
ذواتهن كالانسان وبيانه ان تقول كل من كان له ذات لا يغفل عنها فهو غير غاسق اى غير جوهر جسماني
مظلم لظهور ذاته عنده وعدم ظهور الجواهر الغاسقة عند ذواتها وليس اى الذي لا يغفل عن ذاته
هيئة ظلمانية في الغير كالجسم مثلا اذ الهيئة النورية ايضا ليست نورا لذاتها لما تبين في الضابط
الثاني فضلا عن الظلمانية فهو اى الذي لا يغفل عن ذاته نور مجرد لا يشار اليه اى اشارة حسية لان
ما لا يكون جوهرا غاسقا ولا هيئة نورية ولا ظلمانية كان نورا مجردا قائما بذاته غير مشار اليه بالحس والا في جهة

ومكان والا لكان احدها وليس بواحد منها فصل تفصيلي فيما ذكرناه ايضا لكنه تقدم عليه مقدمة
وهي في بيان ان المجرد كالنفس مثلا لا يدرك ذاتها بمثال لذاتها في ذاتها كما في ادراكها للخارجيات فصدر
الفصل بالدعوى فقال ما هو الشيء القائم بذاته المدرك لذاته لا يعلم ذاته بمثال لذاته في ذاته
ثم استدل عليه بوجوه الاول قوله فان علمه اى بذاته ان كان بمثال اى لذاته في ذاته فمثال الانانية
على ما في النسخ المشهورة ومثال الانائية على ما في نسخة مكتوبة من نسخة مقروءة على المصنف مقابلة بها
ايضا وهذه النسخة اصح ولهذا غيرت في تلك النسخة الانانية حيث كانت الى الانائية ليس هي اى الانائية فان
مثال الشيء ليس هو الشيء بعينه طابق او لم يطابق فهو اى مثال الانانية بالنسبة اليها اى الانانية هو لا انه
غيرها مع ان المدرك يشير الى كل ما يغايره بهو والى نفسه بانا فلو اراد ان يشير الى مثال انانيته اشار اليها
بهو فلهذا كان مثال الانانية بالنسبة اليها هو والمدرك هو المثال حينئذ الذي هو غير الانانية لا الانانية
والا لكان المدرك انا لا هو فيلزم ان يكون ادراك الانانية او الانانية بعينه ادراك ما هو هو اى ادراك
شيء هو هو اى هو غيرها لا ادراك شيء هو هي اى هو نفسها وان يكون ادراك ذاتها اى ذات الانانية بعينه
ادراك غيرها وهو مثالها وهو محال لان كل مدرك لذاته فهو مدرك لنفس ما به انانيته ويشير اليها بقوله
انا لا الامر المطابق من صورة ومثال مما يشير اليه بقوله هو بخلاف الخارجيات اى بخلاف ادراك النفس
للامور الخارجة عنها فانه وان كان بالمثال لا يلزم ما ذكر من المحال فان المثال ثم والذي ذلك اى المثال وهو
الامر الخارجي الذي هذا مثاله كلاهما هو لانهما غير النفس فيكون كل منهما هو لا ان بعضها هو دون الآخر
ليلزم ما ذكر والثاني قوله وايضا ان كان اى علمه بمثال ان لم يعلم انه مثال نفسه فلم يعلم نفسه لان
العالم بالمثال انما يعلم الشيء اذا علم ان ما ادرك مثاله والمقدر خلافه وان علم انه مثال نفسه فقد علم نفسه
لا بالمثال للزوم تقدم العلم بذاته حتى يعلم بعد ذلك ان ذلك المثال مثال ذاته والثالث اعم من الاولين
لدلالتهما على ان علمه ليس بمثال ودلالته على انه ليس بامر زايد على نفسه سواء كان مثالا او غيره وهو قوله
وكيف ما كان اى الشيء القائم بذاته المدرك لها اى سواء كان عقلا او نفسا لا يتصور ان يعلم الشيء المذكور
نفسه بامر زايد على نفسه سواء كان ذلك الزايد صورة ومثالا للذات او لم يكن واستدل عليه بقوله
فانه يكون صفة له اى فان ذلك الامر الزائد على نفس الشيء يكون صفة له فاذا حكم اى المدرك لذاته ان كل
صفة زائدة على ذاته كانت علما او غيره كالقدرة والارادة وغيرها من الصفات فهي لذاته فيكون قد علم
ذاته قبل جميع الصفات ودونها اى ودون الصفات لان العلم بصفة الذات فرع على علم الذات لاستحالة
ان يجهل الذات ويعلم ان الامر الفلاني صفتها وعلى هذا فلا يكون قد علم ذاته بالصفات الزائدة عليها المفروض

عن الذات بما هذا تقرير هذه الوجوه ولا يخفى انها اقناعية وانت لا تغيب عن ذاتك وعن ادراكك لها واذ
ليس يمكن ان يكون الادراك بصورة او زائد فلا تحتاج في ادراكك لذاتك الى غير ذاتك الظاهرة لنفسها او الغير
فيجب ان يكون ادراكها اي ادراك الذات وفي بعض النسخ ادراكك لها لنفسها كما هي اي بنفس ذاتها من
غير زائد عليها وان لا تغيب اي ذاتك قط عن ذاتك وجزء ذاتك على تقدير ان يكون لها جزء لامتناع
ادراك الكل بدون جزئه وما تغيب ذاتك عنه كالاعضاء من القلب والكبد والدماغ وانما ذكر الاعضاء
الباطنة تنبيها على ان النفس مغايرة لها وانما خص القلب والدماغ والكبد بالذكر لانها هي الاعضاء
الرئيسة بحسب بقاء الشخص كما دلت عليه المباحث الطبية فهي مظنة ان يتوهم فيها انها هي النفس
ولو كانت النفس شيئا من اعضاء البدن لكان الاولى بذلك العضو ان يكون احد هذه الثلثة وانما
قدم القلب لكونه الرئيس المطلق وكان ينبغي ان يقدم الدماغ على الكبد كما في سائر كتبه لكون
الحس والحركة الارادية افضل من القوى الطبيعية لكنه تساهل فيه بناء على ان الواو لا يوجب الترتيب
وجميع البرازخ والهيئات الظلمانية والنورية ليست من المدرك منك والا لما غبت عنه عند ادراكك
لذاتك لاستحالة ادراك الكل بدون الجزء فليس المدرك منك بعضو ولا امر برزخي والا لما غبت عنه
حيث كان لك شعور بذاتك مستمرا لا يزول وحيث غبت عن البدن والاعضاء وكل ما توهم انه نفس او
جزؤها واستمر شعورك بذاتك من غير غفلة وزوال فليس شيء منها ذاتك ولا جزء ذاتك والا لكان مشعورا
به وغير مشعور به وهو محال والجوهرية اذا كانت كمال ماهيتها اي ماهية الذات او توجد عبارة عن
سلب الموضوع او المحل كما يقال الجوهرية هي كون الموجود لا في موضوع او لا في محل وليست بامر
مستقل لكون ذاتك بنفسها هي اما على التفسير الاول فلكون الجوهرية من الاعتبارات العقلية التي
لا وجود لها في الاعيان واما على الثاني والثالث فلان الوجود امر اعتباري ولا في الموضوع او
المحل سلبي ويمتنع ان يكون الامر الاعتباري او السلبي شيئا مستقلا يكون هو الذات المدركة وان اخذت
الجوهرية بمعنى مجهول كما هو راي بعض المشائين وادركت ذاتك لا بامر زائد ادراكا
مستمرا فليست الجوهرية الغائبة عنك بكونها مجهولة كل ذاتك ولا جزء ذاتك لكونها
معلومة فاذا تفحصت فلا تجد ما انت به انت الا شيئا مدركا لذاته وهو انائيتك وفيه
اي وفي هذا المعنى يشاركك كل من ادرك ذاته وانائيته وهو انه لا يجد بعد التفحص ما به هو هو الا شيئا
مدركا لذاته الذي هو انائيته ولما بين ان ادراك الذات نفسها بنفسها لا بامر زائد عليها وانك
لا تجد ما انت به الا شيئا مدركا لذاته وهو انائيتك واراد ان يبين ان ادراك الانائية الذي هو
عبارة عن نفس الظهور هو حقيقة الانائية التي هي النفس لا امر زائد عليها وان زاد الادراك عليها

في موضع استنتج مما تقدم وقال فالمدركية اي ادراك الانائية اذن ليست بصفة ولا امرا زائدا على
ذات المدرك كيف ما كان اي المدرك ولما استشعر ان يقال لا يلزم من كون المدركية غير زائدة
على الانائية ان يكون نفسها لجواز ان يكون جزءها قال وليست اي المدركية جزءا لانائيتك فيبقى الجزء
الآخر مجهولا لاستحالة اذا كان اي الجزء الآخر وراء المدركية والشاعرية فيكون مجهولا ولا يكون من
ذاتك التي شعورها لم يزد عليها ولما استشعر ايضا ان يقال لا يلزم من كون المدركية نفس الانائية
ان يكون ما انت به انت انانيتك الا اذا تبين ان الشيئية غير زائدة على المدركية قال فتبين من هذا الطريق
ان الشيئية ليست بزائدة ايضا على الشاعر اي المدرك لذاته اذ لو زادت عليه لكانت وراء الشاعرية
فيكون مجهولة ولا يكون من ذاتك التي شعورها لم يزد عليها فهو اي الشاعر الذي هو المدرك لذاته
الظاهر لنفسه بنفسه ولا خصوص معه حتى يكون الظهور حالا له بل هو نفس الظاهر لا غير
فهو نور لنفسه فيكون نورا محضا لما تقدم في الضابط الثاني ان كل نور لنفسه فهو نور محض ولان
الظهور حقيقة النور والاظهار صفته قال ومدركيتك لاشياء اخرى التي هي اظهارها لك تابع لذاتك
لكونها صفة لها فلا يكون نفسها ولا جزءها وكذا استعداد المدركية خارج عن حقيقتها ولهذا قال واستعداد
المدركية عرضي لذاتك وان فرضت ذاتك انية اي حقيقة موجودة تدرك ذاتها فيتقدم ذاتها
وفي اكثر النسخ تدرك نفسها فيتقدم نفسها على الادراك فيكون اي ذات تلك الانية مجهولة لان كل ما يتقدم
ذاته على الادراك مجهول وهو محال لاستحالة كون الذات المدركة لذاتها التي هي نفس الظهور والادراك
مجهولة فليس اي المدرك لذاته الا ما قلنا من انه نفس الادراك والظهور الروحاني لا شيء آخر يتبعه الادراك
واذا اردت ان يكون النور اي مطلق النور كان مجردا او عارضا وان كان سياق الكلام يدل على انه
يريد به المجرد لانه بعد هذا يشرع في الانوار العارضة وانما يميز المجرد عن العارض بعد اشتراكهما فيما
ذكره ان المجرد نور لنفسه اي قائم بذاته والعارض نور لغيره اي قائم به عند كل ضابط فليكن ان النور
هو الظاهر في حقيقة نفسه المظهر لغيره اي من الموجودات الجسمانية والروحانية بذاته
وهو اظهر في نفسه من كل ما يكون الظهور زائدا على حقيقته ولهذا لا يمكن ان يكتسب بحد ورسم
ولا ان يعلم بحجة وبرهان لاستحالة ان يدرك الظاهر بما هو اقل ظهورا منه لوجوب كون المعرف اجلى
من المعرف وانما يمكن ان يدرك بما هو اشد ظهورا منه اعني انه يدرك باشراق نور العقل عليه ان كان
قائما بنفسه خافيا علينا كنفوسنا فيكون هذا الاشراق بالنسبة الى نفوسنا كاشراق الشمس بالنسبة

الى ابصارنا فكما ان ابصارنا لا تبصر الا باشراق نور الشمس فكذا نفوسنا لا تدرك ذواتها ولا غيرها ايضا
من المجردات الا باشراق نور العقل عليها هذا كله سوى ضابط النور في الانوار القائمة بذواتها واما
الانوار العارضة القائمة بالجواهر فهي وان كانت انوارا لغيرها من المحال التي هي فيها فليس ظهورها ايضا
زايدا عليها بحيث يكون في نفسها خفية بل هي نفس الظهور المفتقر الى محل واليه اشار بقوله والانوار
العارضة ايضا ليس ظهورها الا من زايد عليها فيكون في نفسها خفية بل ظهورها انما هو
لحقيقة نفسها وليس ان النور يحصل ثم يلزمه الظهور فيكون اى النور في حد نفسه ليس بنور
فيظهره شيء آخر اى من الانوار وهو محال بل هو ظاهر وظهوره نوريته وليس كما يتوهم فيقال
نور الشمس يظهره ابصارنا بل ظهوره هو نوريته ولو عدم الناس كلهم وجميع ذوات الحس
اى الباصرة من الحيوان لم تبطل نوريته ولما كان المذكور في هذا الفصل من المباحث الحكمية المهمة اذ
به يحصل للانسان تصديق بمعرفة نفسه مع ان معرفتها ام الحكمة واصل الفضايل وعليها يتوقف معرفة
دقايق الحكمة ودقايق المباحث كما جاء في الوحي القديم اعرف نفسك يا انسان تعرف ربك وفي كلام النبي عم
من عرف نفسه فقد عرف ربه واعرفكم بنفسه اعرفكم بربه وفي كلام افلاطن من عرف ذاته تأله وفي
كلام ارسطو معرفة النفس معينة في كل حق معونة كثيرة الى غير ذلك مما يطول الكتاب بذكره كرره بعبارة
اخرى تاكيدا للتفهيم وقال عبارة اخرى ليس لك ان تقول انى شيء يلزمه الظهور فيكون
ذلك الشيء خفيا في نفسه بل هو نفس الظهور والنورية وقد علمت ان السلبية من المحمولات
والصفات العقلية وكذا كون الشيء حقيقة وماهية اى من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها
في الاعيان وعدم الغيبة على ما فسروا الادراك به من انه عدم الغيبة عن الذات المجردة عن المادة امر
سلبي لا يكون تمام ماهيتك لاستحالة ان يكون الامر الاعتباري او العدمي ماهية النفس فلم يبق الا الظهور
والنورية فكل من ادرك ذاته فهو نور محض وكل نور محض ظاهر لذاته ومدرك لذاته فالمدرك
والمدرك والادراك هنا واحد كما يكون العقل والعاقل والمعقول واحدا هذا اى المذكور في هذا
الفصل احرى الطرايق اى في اثبات المطلوب وفي بعض النسخ احرى الطرق وفي نسخة هذا آخر
الطرق والاول اولى لانه يذكر طرقا اخرى في اثبات المطلوب حكومة في ان ادراك الشيء نفسه
هو ظهوره لذاته او كونه نورا لذاته لا التجرد عن المادة كما هو مذهب المشائين والغرض من فصل هذه
الخصومة ان من يدرك ذاته فهو نور لنفسه ولهذا قال ونزيد اى على ما قلنا في ان من يدرك ذاته فهو نور

لنفسه فنقول لو فرضنا الطعم مجردا عن البرازخ وفي بعض النسخ عن البرزخ والمراد لم يلزم الا ان يكون
طعما لنفسه لا غير والنور اذا فرض تجرده يكون نورا لنفسه فيلزم ان يكون ظاهرا لنفسه وهو الادراك
ولا يلزم ان يكون الطعم عند التجرد ظاهرا لنفسه اى مدركا لها على ما يلزم من مذهب المشائين اذ ليس
نور النفس ليلزمه الظهور بل طعما لنفسه فحسب ولو كفى في كون الشيء عالما بنفسه تجرده عن
الهيولى والبرازخ لكانت الهيولى التي اثبتوها شاعرة بنفسها اذ ليست هي هيئة لغيرها لتكون
صفة بل ماهيتها لها فيكون ذاتا وهي مجردة عن هيولى اخرى اذ لا هيولى للهيولى ولا تغيب
عن نفسها ان عني بالغيبة اى في تفسيرهم الادراك بانه عدم الغيبة عن الذات المجردة عن المادة بعدها
اى بعد الهيولى عن الذات عن نفسها لامتناع بعد الشيء عن نفسه وعلى هذا يكون الهيولى شاعرة بنفسها
لكونها ذاتا مجردة عن المادة غير غايبة عن نفسها وان عني بعدم الغيبة اى في التفسير المذكور الشعور
اى بالذات لم يصح اذ لو كان كذلك فلم يرجع الشعور في المفارقات الى عدم الغيبة على ما قوله المشائين
من ان ادراك المفارق ذاته هو عدم غيبته عنها بل عدم الغيبة كناية وتجوز عن الشعور على هذا
التقدير وهو تفسير عدم الغيبة بالشعور لكن الشعور فيهم يرجع اليه عندهم والى نفي التالي اشار بقوله
وكان عند المشائين كون الشيء مجردا عن المادة غير غايب عن ذاته هو ادراكه واى حاصل انه ان عني
بعدم الغيبة الشعور صار التعريف دوريا لتعريفهم ادراك المفارق الذي هو شعوره بعدم الغيبة وعدم
الغيبة بالشعور وهو واضح والمادة نفسها كما قالوا خصوصا انها تحصل بالهيات فمذهب ان الهيات
منعتها المادة اى عن ادراكها نفسها لكونها غير مجردة ~~اى بعدها عن ذاتها على ما تقدم~~ فالمادة
ما الذي منعها اى عن ادراكها نفسها مع تجردها وعدم غيبتها اى بعدها عن ذاتها على ما تقدم او ما
الذي منعها واعترفوا اى وان كان انهم اعترفوا وهذا اولى ليكون دليلا على آخر غير ما مر بان الهيولى
الشيء لها تخصص الا بالهيات التي سموها صورا والصور اذا حصلت فينا ادركناها وليست
الهيولى في نفسها الا شيئا مطلقا او جوهرا اما عند قطع النظر عن المقادير وجميع الهيات
كما زعموا اى في حد نفسه اتم بساطة من الهيولى سيما ان جوهريتها هي سلب الموضوع عنها
كما اعترفوا به من ان الجوهر موجود لا في موضوع مع ان الموجود امر اعتباري والباقي سلبي خارج عن ماهيته
الهيولى وكذا سائر الصور والاعراض فلم يبق الا شيئا مطلقا مجردا عن المادة فلم ما ادركت ذاتها
لهذا التجرد عن الكوامل والاجزاء ولم ما ادركت الصور التي فيها على ما بينا حال الجوهرية والشيئية
وان اثبتنا لها اعتبارات عقلية لا وجود لها في الاعيان فيلزم ان يكون الهيولى اللازم على رايهم انه شيء ما

اوجوهر مّا امرا عقليا واذ ذاك فيستحيل وجودها في الخارج فضلا عن حلول الصور فيها والغرض منه
زيادة التشنيع على مذهبهم والا فهو خارج عن مقصود الفصل ثم قال هو اى المشاؤون ان مبدع
الكل ليس الا مجرد الوجود اذ وجوده عندهم نفس ماهيته واذا بحث عن الهيولى على مذهبهم
رجع حاصلها الى نفس الوجود اذ التخصص انما هو بالهيآت الجوهرية كما سبقت وليس شيء
اى في الوجود هو نفس الماهية مطلقا بل يثبت وفي بعض النسخ بل اذا ثبت خصوص فيقال انه
ماهية او موجود والهيولى لاشيء يعني على رايهم الا ماهية ما او وجود ما فافتقارها
الى الصور ان كان لنفس كونها موجودا ما وكان واجب الوجود كذا لكونه موجودا ما تعالى
ان يكون كذا واذا كان واجب الوجود يعقل ذاته والاشياء لمثل هذه البسائط اى المذكورة
في الهيولى وهي انه موجود ما يكون يجب ايضا في الهيولى ان يعرف ذاتها والاشياء انها موجود
محض وبطلان هذه الاقاويل ظاهر فثبت ان الذي يدرك ذاته هو نور لنفسه وبالعكس
وهو ان كل ما هو نور لنفسه يدرك ذاته واذا فرض النور العارض مجردا اى عن المواد وهي
محله الذي عرض له كان ظاهرا في نفسه لنفسه مثل النور المحض فما حقيقته انه الظاهر في نفسه
لنفسه وهو النور المحض حقيقته حقيقة النور المفروض مجردا فان الهوهو ينعكس راسا
براس فان الذي فرض مجردا الما كان في الحقيقة كالمحض فيكون المحض في الحقيقة كالمفروض مجردا
لانعكاس الهوهوية على ما لا يخفى **فصل** النور ينقسم الى ما هو نور في نفسه لنفسه وهو النور
المحض لاشراقه في نفس الامر وظهوره لنفسه اى ادراكه لها ولهذا لا يغيب عنها والى نور في نفسه وهو
لغيره وهو العارض والنور العارض عرفت انه نور لغيره وهو محله فلا يكون نورا لنفسه اى ظاهرا
لها مدركا اياها وان كان نورا في نفسه لاشراقه في نفس الامر لان وجوده لغيره فلا يكون مدركا
لنفسه والجوهر الغاسق اى الجسم المظلم ليس بظاهر في نفسه اذ لا نور فيه من حيث الجسمية
فلا يكون نورا في نفسه اى مشرقا في نفس الامر ولا لنفسه على ما عرف من ان ما لا يكون نورا في
نفسه لا يكون نورا لنفسه لان ثبوت الشيء للشيء فرع على ثبوته في نفسه فالجوهر الغاسق لا يدرك
ذاته ولا غيره اصلا والحيوة هي ان يكون الشيء ظاهرا لنفسه اى مدركا لها والحي هو الدراك
الفعال فالادراك عرفته والمراد انه ظهور ذات الشيء لذاته والفعل ايضا للنور ظاهر وهو
الاشراق وهو فياض لذاته وفي بعض النسخ فانه فياض بالذات وهذا اوضح فالنور المحض وهو

القائم بذاته مجردا عن الحوامل حي وكل حي فهو نور محض والغاسق اى الجسم المظلم ان ادرك ذاته
كان نورا لذاته اى ظاهرا لها فلم يكن جوهرا غاسقا وفرض كذلك هذا خلف وان اقتضى البرزخ
اى الجسم او غاسق مّا اى مظلم مّا من حيث هو كذا اى من حيث هو جسم او مظلم الحيوة والعلم
لكان يجب على مشاركه في الجسمية او الظلمة ذلك اى الحيوة والعلم لوجوب وجود المعلول عند
العلة التامة وليس كذا لخلو البرازخ والغواسق عن الحيوة والعلم وان فرض للجوهر الغاسق
حيوة وعلم لهيئة زايدة اى على ذاته حالة فيها كان على ما سبق من ان تلك الهيئة ان كانت مقتضى
الغاسق من حيث هو لوجب على مشاركه اقتضاؤها وليس كذا ولان تلك الهيئة ان كانت ظلمانية
لا يكون ظاهرة في ذاتها ولا لذاتها وان كانت نورية لا يكون ظاهرة لذاتها لكونها نورا لغيرها لذاتها وان
كانت ظاهرة في ذاتها لاشراقها وكيف ما كانت لا يكون حية عالمة واذ ذاك فيستحيل صيرورة الجسم
الجمادي بسبب هيئة غير حية ولا عالمة حيا وعالما وايضا لا شك ان الهيئة ليست ظاهرة لنفسها
لما سبق من ان الهيئة ظلمانية كانت او نورية لا يكون نورا لنفسها لان وجودها لغيرها وليست
ظاهرة للبرزخ فانه غاسق في نفسه كيف يظهر له شيء اذ لا بد لمن يظهر له شيء ان يكون
لنفسه ظهور في نفسه ان ظهور الشيء للشيء فرع على ظهوره في نفسه فانه لو لم يكن ظاهرا في نفسه
لا يكون ظاهرا لنفسه اى شاعرا بها واذا لم يكن شاعرا بها لا يكون شاعرا بغيرها فان شعور الشيء بغيره فرع على
شعوره بنفسه فانه لا يشعر بغيره من لا شعور له بذاته على ما يشهد به الفطرة الصحيحة فاذا لم يكن
البرزخ ظاهرا لنفسه ولا الهيئة اى ظاهرة لنفسها ولا البرزخ للهيئة ولا الهيئة للبرزخ فلا
يحصل منهما اى من البرزخ والهيئة ظاهر لنفسه اى مدرك لها والهيئة لما لم يكن وجودها الا لغيرها
وهو البرزخ الذي هو محلها لم يحصل منها ومن البرزخ شيء قائم بنفسه فانه انما يحصل من شيئين شيء
قائم بنفسه اذا كان وجود كل منهما لذاته لا ان وجود كليهما او احدهما لغيره بل القائم منهما اى بنفسه
هو البرزخ اذ لا مدخل للعرض في قيام الجوهر بنفسه ولهذا يبقى الجوهر قائما بنفسه مع زوال العرض
كالابيض اذا اسود فان كان شيء مّا منهما مدركا لذاته فلا يكون اى ذلك المدرك الا ما له ذاته منهما
اى الا الذي يكون ذاته له من الهيئة والبرزخ لكن الذي ذاته لغيره وهو الهيئة كيفما كانت يمتنع ان
يدرك ذاتها لما سبق فالمدرك الآخر وهو البرزخ لان ذاته له اذ ليس هيئة في الغير فيكون ذاته لذلك
الغير فان البرزخ والهيئة شيئان لكل ذات وخاصية ما ليست للاخرى فان ذات احدهما له وذات
الآخر لآخر لا شيء واحد لذات واحدة فيمتنع به كونهما ذا من كما ذكرنا وقد دريت انه اى البرزخ

غير ظاهر في نفسه لكونه مظلما واذا لم يكن ظاهرا في نفسه لا يكون ظاهرا لنفسه واذا لم يكن ظاهرا لنفسه لا يكون
مدركا لها ولا لغيرها وهو المطلوب ايضاح آخر اي لما مضى في الفصل السابق وانما زاده ايضاحا
لكونه من العلوم الشريفة والمسائل المهمة نقول انه يجوز ان يكون شيء يظهر الشيء لغيره كالنور
العارض للمحل كنور الشمس مثلا المظهر للمحل اي الجسم للابصار او كالنور العارض للمحل المظهر للابصار
الوان الاجسام واشكالها ومقاديرها وليس يلزم من ظهوره لغيره ولا من اظهاره غيره لغيره
ظهوره لذاته اي ادراكه لها واذا كان شيء اظهر امرا لغيره ينبغي ان يكون ذلك الغير ظاهرا
لنفسه اي مدركا لها حتى يظهر عنده امر ما فان ظهور الشيء للشيء فرع على ظهوره في نفسه لنفسه
واذا تقرر هذا فنقول لا يجوز ان يكون امر يظهر الشيء لنفس ذلك الشيء على ان يصيره اي
بتلك الاظهار الشيء ظاهرا عند نفسه اي مدركا لها اذ لا اقرب من نفسه الى نفسه وقد
خفي نفسه على نفسه وخفاء نفسه على نفسه لنفسه فلا يظهر نفسه لنفسه شيء ما ابدا لكنه
يستدعي اظهار غيره نفسه لنفسه ان يكون نفسه ظاهرا لنفسه قبل ذلك اي قبل اظهار غيره
نفسه لنفسه والبرزخ خفي لنفسه على نفسه لما تقدم فلا يظهره عند نفسه شيء لما بين في هذه
الايضاح ولكونه من الابحاث الشريفة كرره بعبارة اخرى وقال وايضا من طريق آخر لو اظهره
اي البرزخ الخافي نفسه على نفسه لنفسه عند نفسه شيء بحيث يدرك نفسه لا يظهره النور الذي هو
في نفسه ظهور دون غيره من الهيئات المظلمة الجسمانية وكان كل برزخ استنار ظاهرا لنفسه
وفي بعض النسخ نفرض للبرزخ بهيئات ظلمانية
اي مدركا لها وكان حيا وليس كذا او اي خصوص يوجد اي لا يوجب ذلك الخصوص ان يظهر البرزخ عند
اي بسببها لا يوجب ان يظهره نور عند نفسه او لان الظلماني لو اوجب ذلك
نفسه نور لان الخصوص النوري لما لم يوجب ذلك فالظلماني بطريق الاولى ويتقرر من جهة اخرى ان ما ظهر نفسه لنفسه
لاوجبه النوري بطريق الاولى وقد بينا انه لا يوجبه
ظهوره ليس بهيئة ما ولا جوهر غاسق ما لان ظهور الشيء لنفسه ينبغي ان يكون نورا اما ليس
هيئة لانه لا يكون هيئة عرضية فالظاهر لنفسه
واذا كان نورا لا يكون جوهرا غاسقا واذا كان قائما بنفسه لا يكون هيئة
لا يكون برزخا ولا هيئة تنعكس بالنقيض الى ان كل ما هو برزخ وهيئة لا يكون ظاهرا لنفسه اي مدركا
لها ولا لغيرها وهو المطلوب قاعدة في ان الجسم لا يوجد جسما واذا ادركت انك في نفسك نور
مجرد اي عن المادة مدرك لذاتك ولغيرك ولست تقوى على ايجاد برزخ فاذا كان من النور

الجوهري الحي الفاعل ما يقصر عن ايجاد البرزخ وهو نفسك الناطقة فالاولى ان يقصر البرزخ الميت
عن ايجاد البرزخ والا ان الايجاد اظهار الشيء واخراجه من العدم الى الوجود ويمتنع ان يظهر الغير من لا يكون
ظاهرا لنفسه مدركه فيستحيل ان يوجد جسم جسما لاستدعاء الايجاد الادراك اي الحيوة وامتناعه ممن لا
ادراك له فصل في ان اختلاف الانوار المجردة العقلية هو بالكمال والنقص لا بالنوع على ما ذهب اليه المشاؤون
مستدلين عليه بانها لو كانت من نوع واحد لما كان كون البعض علة للبعض اولى من العكس لاستوائها في الحقيقة
النورية واذا كان كذلك فلو تخصص البعض بالعلية دون الآخر كان ذلك ترجيحا من غير مرجح وهو محال
واجيبوا عنه بان ذلك انما كان يلزم عند اتفاق الانوار في النوع وفي رتبة الوجود وهي الكمال والنقص
اما مع اختلافها في مراتب الوجود فكلا لجواز ان يكون كمال البعض يقتضي العلية ونقصان الآخر المعلولية
فان النور التام علة لوجود الناقص دون العكس وليس ذلك ترجيحا بلا مرجح ولما كان هذه المسألة من اعظم
المباحث الحكمية واشرف مواقع الانظار الالهية صدر الفصل بالدعوى بخلاف ما تقدم من الفصول
وقال النور كله اي سواء كان جوهرا او عرضا في نفسه لا يختلف حقيقته الا بالكمال والنقص
وبامور خارجة اي عن الحقيقة النورية لان النور لو لم يكن حقيقة واحدة غير مختلفة بالفصول المنوعة
كما ذهب اليه المشاؤون كان مركبا من اجزاء واقلها جزءان واليه اشار بقوله فانه اي فان النور ان كان له
جزءان وكل واحد غير نور في نفسه كان اي كل واحد منهما جوهرا غاسقا او هيئة ظلمانية او احدهما
هذا والآخر ذاك فالمجموع اي المركب من الجزئين اللذين هما جسمان مظلمان او هيئتان مظلمتان او احدهما
جسم مظلم والآخر هيئة مظلمة لا يكون نورا في نفسه لاستحالة حصول النور من تركب ما ليس بنور وان
كان احدهما نورا والآخر غير نور فليس له اي لما هو غير نور مدخل في الحقيقة النورية لاستحالة
حصول النور مما ليس بنور فهي اي الحقيقة النورية احدهما وهو المفروض نورا واذ ذاك فلا يكون
الآخر جزءا وقد فرض كذلك هذا خلف وان كان كل واحد من الجزئين نورا فلا يختلف الحقيقة النورية
وانما لم يذكر هذا القسم لظهوره فالنور كله جوهره وعرضه حقيقة واحدة لا يختلف بالنوع بل بالكمال
والنقص وما يجري مجراهما مما يفارق به بعض الانوار بعضا وستعرف الفارق بين الانوار على
التفصيل ان شاء الله تعالى فصل ومن طريق آخر الانوار المجردة نفوسا كانت او عقولا لا
تختلف في الحقيقة والا ان اختلف حقائقها كان كل نور مجرد فيه النورية التي هي القدر
المشترك بين الانوار وغيرها الذي به يتميز بعض الانوار عن بعض فاختلاف حقائقها بالعرض وذلك الغير الذي هو ليس
بنور اما ان يكون هيئة في النور المجرد او النور المجرد هيئة فيه او كل واحد منهما قائم بذاته فان

كان هو هيئة في النور المجرد فهو خارج عن حقيقته اذ هيئة الشي لكونها عرضا له لا تحصل
فيه الا بعد تحققه ماهية مستقلة في العقل فيمكن حصولها فيه حينئذ واذا كان كذلك فالحقيقة
لا تختلف به لاستحالة اختلافها بما هو خارج عنها وان كان النور المجرد هيئة فيه اي في ذلك الغير
الظلماني فليس اي المفروض انه نور مجرد بنور مجرد بل المفروض جوهر غاسق فيه نور عارض وقد
فرض نورا مجردا وهو محال وان كان كل واحد منهما قائما بذاته فليس احدهما محل الآخر ولا الشركة
في المحل وليسا برزخين ليمتزجا او يتصلا فلا تعلق لاحدهما بالآخر فالانوار المجردة اي عن
المواد الجسمانية نفوسا كانت او عقولا غير مختلفة الحقائق ايضاح آخر اي ان الانوار
المجردة لا تختلف بالحقيقة على ما يشعر به سياق كلامه بل في ان العقول تدرك ذواتها اذا تبين اي
الابحاث السالفة ان انائيتك التي هي نفسك الناطقة نور مجرد ومدرك لنفسه والانوار المجردة
غير مختلفة الحقائق فيجب ان يكون الكل اي كل الانوار المجردة عقولا كانت او نفوسا مدركا لذاته
اذ ما يجب على شي كالنفس الناطقة يجب على مثله وكذا في الحقيقة كالعقل هذا اي المذكور في هذا
الايضاح طريق آخر اي في اثبات ادراك العقول ذواتها كما ذكرنا واذا علمت ما سبق اولا يعني
في الفصل التفصيلي من ان كل ما هو نور مجرد ظاهر لذاته ومدرك لها استغنيت عن هذه الوجوه
احدها هذا والآخر هو المذكور في الحكومة من ان الذي يدرك ذاته هو نور لنفسه وبالعكس ه
قاعدة في بيان ان موجد البرازخ ومنورها مدرك لذاته فلما كان واهب جميع البرازخ نورها
ووجودها نورا مجردا لما عرف من ان البرزخ الميت لا يوجد البرزخ والهيئات الجسمية نورية كانت
او ظلمانية ناقصة عن رتبة الايجاد لافتقارها الى القيام بالغير فيجب ان يكون الموجد لجميع الاجسام
البرزخية نورا مجردا فهو حي مدرك لذاته لانه نور لنفسه فصل في اثبات الواجب لذاته ووحدانيته
وبراءته عن صفات النقص وامتناع العدم عليه واستدل على الاول بقوله النور المجرد اذا كان
فاقرا في ماهيته اي محتاجا فاحتياجه لا يكون الى الجوهر الغاسق الميت اذ لا يصلح هو
لان يوجد اشرف واتم منه لا في جهة لتوقف الايجاد على الحيوة ولا حيوة للغاسق الميت سلمنا عدم
توقفه عليها لكن لا يمكن ان يوجد اشرف منه لشهادة العقل الصريح ان العلة اشرف من المعلول واتم
منه لا بالعكس سلمنا انه يمكن ان يوجد اشرف منه ولكن يستحيل ان يوجد لا في جهة لان معلول ذي الجهة
يكون ذا جهة بالضرورة والى هذا اشار بقوله وان يفيد الغاسق النور اي كيف يفيد مع ان النور

اشرف وليس في جهة والغاسق خس وفي جهة فان كان النور المجرد فاقرا في تحققه فالى نور قائم
اي يكون افتقاره وهكذا يفتقر هذا النور المفتقر اليه نورا آخر مجرد قائم بذاته ثم لا تذهب الانوار القائمة
المترتبة سلسلتها الى غير النهاية لما عرفت من ان البرهان الموجب للنهاية في المترتبات
المجتمعة فيجب ان ينتهي الانوار القائمة والعارضة والبرازخ وهيآتها الى نور اي مجرد
عن جميع المواد قائم بذاته وليس وراءه نور وهو نور الانوار لان جميعها منه والنور المحيط اي
بجميع الانوار لشدة ظهوره وكمال اشراقه ونفوذه فيها للطفه والنور القيوم لان قيام الجميع به
والنور المقدس اي المنزه عن جميع صفات النقص حتى الامكان والنور الاعظم الاعلى اذ لا
اعظم ولا اعلى منه وهو النور القهار اي لجميع الانوار لشدة اشراقه وقوة لمعان نوره الغير المتناهي
شدة وقوة اذ ساير الانوار المجردة العقلية اشعة ضعيفة من لمعات اشراق شمسه وتلويحات
لمعان برقه غير منفصلة عنه بل متحدة به نوعا من الاتحاد واعتبر باتحاد نور الكواكب واشعتها
في النهار بنور الشمس وشعاعها والنور العظيم العالي مشتمل على الكل ضرورة اشتمال النور الاشد واحاطته
بالاضعف كاحاطة نور الشمس بنور الكواكب فصير الانوار كأنها جوهر واحد لانها انوار محضة لا
ظلام فيها ولا تباين بينها ولشدة نوريتها وقوة اشراقاتها وافراط ظهورها تخفى عنها الحواس وتنبو
منها القوى فلا يدركها الابصار ولا تحول فيها الخيال ولا تنفذ فيها الاوهام ولهذا لا تصل الى ادراكها
اكثر الانام ولما فرغ من اثبات الواجب اراد ان يشرع في اثبات وحدانيته فقدم عليه مقدمة
وهي قوله وهو الغني المطلق اذ ليس وراءه شي اي من مراتب العلية ليفتقر اليه فيكون غنيا مطلقا
وهو الذي لا يفتقر في ذاته ولا في كمال له الى غيره على الاطلاق ولذلك قيد الغني بالمطلق لئلا يكون غنيا
من وجه فقيرا من آخر ولان فقر كل شي الى الغني اولى بالغني من لا فقر اليه فلو استغنى شي عن
الغني استغنى عنه ما هو اولى فكان عادم كمال ومفتقرا الى غيره في تحصيل ذلك الكمال وعلى هذا
لا يكون غنيا مطلقا واذا ثبت ان الغني المطلق لا يستغني عنه شي والا لا يكون غنيا مطلقا فلو وجد
غنيان مطلقان لم يكونا غنيين كذلك سوآء استغنى كل واحد منهما عن الآخر او لا ولميته لا يخفى على
الفطن وهذه المقدمة وان امكن الاستدلال بها على الوحدانية كما ذكرنا لكن المصنف لم يستدل
بها على هذا الوجه بل بوجه آخر وهو قوله ولا يتصور وجود نورين مجردين غنيين فانهما لا
يختلفان في الحقيقة لما مضى من ان الانوار غير مختلفة الحقائق ولا يمتاز احدهما عن الآخر

ينقسم بما اشترك فيه اى من الحقيقة النورية المجردة لان ما به الامتياز مغاير لما به الاشتراك ولا
باهر يعرض له لازم للحقيقة اى النورية اذ ليس كان فيه لاشتراكهما فى الحقيقة التى هى ملزوم ذلك الامر
ولا بعارض غريب كان ظلمانيا او نورانيا فانه ليس وراءهما مخصص لكونهما غنيين مطلقين فليس
وراءهما ما يخصص احدهما او كليهما وان خصص احدهما نفسه او صاحبه فيكونا قبل التخصص
وفى بعض النسخ التخصيص متعينين الا بالمخصص وهو محال لاستحالة التعين والاثنينية بدون المخصص والمراد من قوله ولا تتصوروا التعين والاثنينية الا بالمخصص ممتنع الوجود بالنسبة الى الغنى المطلق
فالنور المجرد الغنى واحد وهو نور الانوار والنور الاظهر الاقهر الذى هو نفس الظهور العقلى الشمس
شمس عالم العقل وما دونه من الاشعة الظاهرة عن اشراقه واشعة الاشعة التابعة
للعاشرة الى ان ينتهى الظهور الى الظهور الاجسام وهيآتها التى هى كثيف الاشعة الظهورية يحتاج اليه
ومنه وجوده ولان ند الشى وهو المثل المساوى له من جميع الوجوه ومثل الشى هو المشارك له فى
حقيقة نوعية وليس فى الوجود الا واجب واحد فلا ند له ولا مثل له اى فى شدة النورية ونحوها
وهو القاهر لكل شى لشدة ظهوره وكمال نوريته ولا يقهره ولا يقاومه شى اذ كل قهر وقوة وكمال
مستفاد منه اذ منه بدء كل باد واليه او بيده كل آيب ولا يمكن على نور الانوار العدم فانه لو كان
ممكن العدم لكان ممكن الوجود ولا بد له من مرجح يرجح وجوده على عدمه لاستحالة الترجيح من غير مرجح
ولم يترجح تحققه من نفسه على ما دريت اى فى مقدمة الفصل الثالث من المقالة الثالثة من القسم
الاول بل بمرجح اى بل يترجح تحققه بمرجح آخر فلم يكن اى نور الانوار غنيا محضا لافتقاره فى ذاته الى غيره
فيحتاج الى غنى مطلق هو نور الانوار المنتهى اليه سلسلة الموجودات الممكنة لوجوب تناهى السلسلة
على ما سبق بيانه وايضا من طريق اخر يتبين انه لا يمكن العدم على نور الانوار اذ لو جاز عليه لكان عدمه اما
لذاته او لبطلان ما لوجوده مدخل فى وجوده كالشروط او لحصول ما لعدمه مدخل فى وجوده كالموانع
والاول باطل لانه لو اقتضى عدم نفسه لما وجد لوجوب مقارنة المعلول للعلة التامة واليه اشار بقوله
الشى لا يقتضى عدم نفسه والا ما تحقق وكذا الثانى لانه وحدانى الذات من جميع الوجوه لا شرط له
ذاته والا لما كان غنيا واذ لا شرط فلا يتصور عليه العدم بسبب انتفاء شرطه واليه اشار بقوله
ونور الانوار ~~النوار~~ وحدانى لا شرط له فى ذاته وكذا الثالث لان ما سواه تابع له لاحتياج الكل
اليه لكونه واجبا وغنيا فلا موضوع له ولا مساوى فى القوة مانعا له فلا ضد له على اصطلاح الحكماء لتوقفه
على الموضوع لان الضدين عندهم هما الذاتان الوجوديتان المتعاقبتان على موضوع واحد وبينهما غاية

الخلاف ولا على اصطلاح العامة لان الضد عندهم هو المساوى فى القوة الممانع واليه اشار بقوله وما سواه
تابع له ثم استنتج وقال واذ لا شرط له ولا ضد له فلا مبطل له لان المبطل اما انتفاء الشرط او وجود
المانع وقد انتفيا فهو قيوم دائم لقيامه بذاته ازلا وابدا وتمام جميع الموجودات به ولا يلحق نور الانوار
هيئة ما نورية كانت او ظلمانية ولا يمكن له صفة بوجه من الوجوه اى من الصفات الحقيقية دون
الاضافية والسلبية والاعتبارية اما اجمالا فلان الهيئة الظلمانية لو كانت فيه اى حالة فى ذاته
للزم ان يكون له فى حقيقته جهة ظلمانية توجبها اى تقتضى حلول تلك الهيئة العرضية
الظلمانية فى ذاته فتركب اى نور الانوار من جهة نورية ومن جهة ظلمانية فليس بنور محض
والمقدر خلافه هذا خلف والهيئة النورية لا يكون الا فيما يراد بها نورا فنور الانوار استنار
بهيئة فكان ذاته الغنية مستنيرة بالنور العارض الذى اوجبه بوجه اذ
ليس فوقه ما يوجب فيه هيئة نورية وهو محال هذا ظاهر غنى عن الشرح اجمال آخر
وهو ان المنير انور من المستنير من جهة اعطى ذلك النور له كونه
فى ان الهيئة النورية لا تحل فى ذاته وهو نور الانوار وذلك
اى ذات المنير وهو الهيئة النورية العرضية انور من ذاته اى ذات المستنير فى
ممتنع اذ لا انور من نور الانوار طريق اخر مفصل فى ان نور الانوار ليس له هيئة ولا صفة مستقرة فى
ذاته لان تلك الصفة لا تكون واجبة اذ لا واجبين فى الوجود ولا معلولة الواجب آخر لذلك بعينه
ولا للممكن والا لكان الواجب منفعلا عن معلوله لانتهاء كل الممكنات فى سلسلة الحاجة اليه وهو من
الاستحالة بل يكون ممكنة ومعلولة الذات نور الانوار ولظهور بطلان الاقسام الثلثة الاول
لم يتعرض لها المصنف وتعرض للرابع فقال وهو ان نور الانوار لو اوجب لنفسه هيئة لفعل
وقبل وجهة الفعل غير جهة القبول اما لان فعل الفاعل قد يكون فى غيره وقبول القابل
لا يكون فى غيره واما لان الفاعل قد يكون علة تامة للمفعول فى القابل لا يكون علة تامة
للمقبول ويتجاوز عن الشكل الثانى ان جهة الفعل غير جهة القبول ولو كان جهة الفعل بعينها جهة القبول
لكان الجهتان واحدة ولما صارت اثنين لاستحالة صيرورة شى غير ذى جزء وغيره قابل للانفصال
شيئين اذ لو جاز فيه الاثنينية فاما ان يبقى هو ويحدث غيره فما صار هو اثنين فى نفسه وان بطل
فلم يصر الواحد اثنين فلو كانت الجهتان واحدة لبقيت واحدة ابدا ولم ينفك الفعل عن القبول ولا
القبول عن الفعل بل لكان كل قابل لما قبل فاعلا اى فاعلا لما قبله وكل فاعل لما فعل قابلا
اى قابلا لما فعل بنفس الفعل اى من غير احتياج الى شى اخر وليس كذا لما عرف من انفكاك جهة

الفعل من جهة القبول بوحدان فعل الفاعل في غيره واعلم ان جهتين حيث يتعددا في موضع فلا تيزان
واحدا ابدا لانهما ان بقيت فيهما اثنان وان لم يبق احديهما او كلتاهما فلا اتي د وهذا الخلاف صيرورة
شيئين شيئا واحدا باتصال او امتزاج كالماء اوماء ولبن او يتبدل احد جزئي شيء وبقاء
الاخر فيصير شيئا آخر كالماء يصير هوآء والابيض اسود فيلزم ان يكون فيه اي في نور الانوار
على هذا التقدير جهة تقتضي الفعل وجهة تقتضي القبول وهاتان الجهتان اما ان يكونا داخلتين في
ذاته تعالى وخارجتين عنها او واحدهما داخلة والاخرى خارجة فان كانتا خارجتين او احديهما
فقط خارجة فالمعدلها اما غير ذات الواجب وهو محال لاستحالة تأثير غير المعلول له
واما ذاته وهو محال ايضا لاقتضائه ان يكون ذاته فاعلا للخارج وقابلا له وان يكون له جهتين
على احد الاقسام الثلثة ويعود الكلام ابدا متى فرضنا خارجتين او واحدهما خارجة فقط لذلك
ولا يتسلسل الا غير النهاية لا سيما التسلسل فينتهي الجهتين في ذاته فيكون ذاته مركبة لا بسيطة
هذا خلف ولما نفى الجهتين عن الواجب لذاته بطريقة المشائين اراد ان ينفيها عنه بطريق آخر
فقال لم الجهتان ليس كل واحد منهما نورا غنيا اذ لا نورين غنيين لما عرفت من ان لا نورين غنيين
في الوجود ولا احدهما نور غني والآخر نور فقير لان الفقر ان كان هيئة فيه فيعود الكلام اي
السابق اليه من ان علته اما الذات او غيرها وهما محال لان وان لم تكن هيئة فهو مستقل فلا يكون
فيه وقد فرض جهة في ذاته وذلك ممتنع للزوم خلاف المفروض ولا ان يكون احدهما نورا
والآخر هيئة ظلمانية لانه يعود هذا الكلام بعينه ايضا من ان معد الهيئة الذات او غيرها
الى آخره ولا ان يكون احدهما جوهرا غاسقا والاخر نورا مجردا فيكون كل واحد غير متعلق بالآخر
فلا يكون اي الجوهر الغاسق في ذات نور الانوار ايضا كالنور الفقير المستقل هذا خلف فثبت ان نور
الانوار مجرد عما سواه اي من جميع المواد والبرازخ والهيآت والصفات لا ينضم اليه شيء ما وفي بعض
النسخ ولا ينضم اليه شيء من الهيآت وان كانت نورانية ولا استنارتها وكان في الوجود د
انور منه لان المستنير من المستنير مع انه لا انور معه لانه نور الانوار والنور المحض المطلق الذي
لا يخصص بشيء من الاشياء وما عداه لمعه من لمعات انواره وشرر من شرر ناره ولا يتصور ان
يكون ابهى منه لانه احسن الاشياء واجملها واتمها واكملها وما راجح حاصل علم الشيء بنفسه الى كون ذاته
ظاهرة لذاته وبهوا النورية المحضة التي لا يكون ظهورها بغيرها بل يكون ظهورها بذاتها لذاتها فنور
الانوار حيوة وعلم بذاته لانه على ذاته بل هو نفس ذاته وقد سبق بيانه لكونه نور مجرد اي ظهوره لذاته نفس
ذاته وهو علمه وحيوته لا غير الزايدين على نفس الذات واعلم ان الذي نفيناه عن الواجب من
الصفات

هي الحقيقية دون الاضافية والسلبية والاعتبارية اما الاضافية فهي من جملة المقولات العرضية
التي هي امهات العوالي ولا يجوز عليها مثلها غيرها لانها غير متقوم في ذوات الاشياء ولا تستقر بتغيرها
في الذات المضاف فهي شيء يتعلق بفعل وانفعال ومثالها في الواجب المبدائية والعلية والمبدعية واعتبر
عدم تقررها في الذات بتبدل ما على يمينك الى شمالك وما في يمينك الى شمالك من غير ان تتغير
في ذاتك فلا تحتاج الاضافة ونحوها الى قبول وتغير في ذات الشيء المضاف فلا يستمر برهان نفي
اتصاف الواجب بالصفات الحقيقية فيها وما سوى الاضافة من العرضيات العوالي وهي الكم والكيف
والحركة اذا اتصف الواجب بشيء منها لزم من اتصافه بشيء من المحالات المذكورة فلا صفات اضافية
وانما يصح عليه نفس الاضافة لا صفة يلزمها الاضافة كصفة حقيقية هي في نفسها كيفية او نحوها
ويعرض لتلك الصفة الحقيقية اضافة الى امر آخر كما عرف من عروض الاضافة للمقولات كلها
فان الصفة الحقيقية لا يجوز على الواجب سواء لزمتها الاضافة ام لا اذ على التقديرين يلزم ما ذكرنا
في البرهان من المحالات وانما الصفات السلبية والاعتبارية فكالقدوسية والفردية والوحدة
والشيئية والحقية فان هذه كلها اما سلوب لعوارض كالقدوسية واما سلوب لقسيمه كالفردية
والامرية واما اعتبارات لا وجود لها في الاعيان لكونه تعالى شيئا وحقيقة كما عرف فهي في حكم
الامور السلبية في كونها لا تخل بوحدانيته تعالى فكل هذه الصفات تجوز عليه بل يجب له ومما يجب
ان تعلم وتحققه انه لا يجوز ان يلحق الواجب اضافات مختلفة توجب اختلافات حيثيات فيه بل له
اضافة واحدة هي المبدائية يصحح جميع الاضافات كالرازقية والمصورية ونحوها ولا سلوب كذلك
بل له سلب واحد يتبعه جميعها وهو سلب الامكان فانه يدخل تحته سلب الجسمية والعرضية
وغيرهما كما يدخل تحت سلب الجمادية عن الانسان سلب الحجرية والمدرية عنه وان كانت السلوب اكثر
على كل حال وهذا ما استفدته من المصنف في غير هذا الكتاب ولم اجد كلام غيره المقالة الثانية
في ترتيب الوجود وفي بعض النسخ في تعريف ترتيب الوجود وفي بعض النسخ في ترتيب الوجود والوسائط
وفيها فصول فصل في ان الواحد الحقيقي وهو الواحد من جميع الوجوه لا يصدر عنه من حيث هو كذلك اكثر
من معلول واحد وان جاز صدور اكثر من ذلك باعتبارات وشرائط مختلفة مثل تعدد الالات والعوامل
وما يجري مجراها وهذا الحكم قريب من الوضوح يكفي فيه مجرد التنبيه وانما يتوقف فيه من يغفل عن معنى
الواحد الحقيقي والمانسابه بقوله لا يجوز ان يحصل من نور الانوار نور وغير نور من الظلمات كان
اي ذلك الغير جوهرها اي جوهر الظلمات او هيئتها والمعنى انه لا يجوز ان يصدر عنه نور وغير نور

جوهرا كان او عرضا اذ لو جاز ذلك فيكون اقتضاء النور غير اقتضاء الظلمة لان النور لما كان غير الظلمة فيكون
اقتضاء هذا غير اقتضاء ذاك وكذا جهة هذا الاقتضاء غير جهة ذاك فانا نعلم بالبديهة ان الاشياء اذا
تساوت نسبتها الى موجدها وجب تساويها في جميع ما لها فما كانت تكون اشياء والتي نسبتها الى
العلة الموجبة واحدة فلا تقتضي ان يكون لواحدها من العلة ما ليس للاخر فما يكون واحد
منها غير الآخر ونحن انما تتكثر افعالنا لتكثر ارادتنا واغراضنا وبارادة واحدة واعتبار واحد لا يحصل
عنا الا شيء واحد مع تكثر الجهات فينا فكيف بمن لا جهة فيه اصلا واذا كان كذلك فلا بد من جهتين
في ذاته للاقتضائين المختلفين وهو محال لان جهتي الاقتضائين اما ان يكونا لازمتين له او مقومتين او
الواحدة منهما مقومة والاخرى لازمة وعلى التقديرات يلزم تركب ذات الواحد الحقيقي اما على الثاني
والثالث فواضح واما على الاول فلعود الكلام الى اللازمين انهما لا يصدران عن الواحد الحقيقي الا من
جهتين مختلفتين فاما ان يتسلسل ذلك الى غير النهاية وهو محال كما علمت او ينتهي الى جهتين هما مقومتان
فذاته اي ذات نور الانوار الذي هو الواحد الحقيقي تصير مركبة مما يوجب النور ويوجب الظلمة وقد تبين
لك استحالته لكون ذاته بسيطة لا تركيب فيها بوجه اصلا ولما استحال ان يحصل من نور الانوار ظلمة
بلا توسط نور لان الممكن الاخس لا يوجد الا والممكن الاشرف قد وجد اولا لما سيجيء تحقيقه في هذه
المقالة اضرب عن هذا الدليل مشيرا الى دليل آخر اعم منه واولى من الاول بقوله بل الظلمات لا يحصل منه
اي من نور الانوار بغير واسطة واذا كان كذلك فيستحيل ان يوجد منه نور وغير نور وان يوجد منه
ظلمتان ايضا ثم اشار الى دليل آخر بقوله وايضا النور من حيث هو نور ان اقتضى فلا يقتضي غير النور
على ما تشهد به الفطرة الصحيحة فيمتنع ان يوجد من نور الانوار نور وغير نور وظلمتان كما ذكرنا ولما
كان المطلوب بيان امتناع صدور شيئين منه مطلقا ودل الدليل الاول على امتناع صدور النور
والظلمة والثاني والثالث على امتناع صدورها وصدور ظلمتين ايضا استدل على امتناع صدور نورين
بقوله ولا يحصل منه اي من نور الانوار نوران فان احدهما غير الآخر اذ لو كان عينه لما كان الصادر شيئين
بل شيئا واحدا فاقتضاء احدهما ليس اقتضاء الآخر وان اختلاف الاقتضاء يدل على اختلاف جهة الاقتضاء
كما تبين تقريره فالجهتان المختلفتان ان كانتا من عوارضه عاد الكلام اليها حتى ينتهي الى جهتين في ذاته
لامتناع التسلسل فيه اي في نور الانوار جهتان وقد تبين امتناعهما لكونه ابسط ما في الموجودات
وهذا اي هذا البرهان يكفي في حصول اي في استحالة حصول كل شيئين منه كيف كانا اي سواء كانا
نورين او ظلمتين او احدهما نورا والآخر ظلمة ثم لما كان هذا الكلام مجملا مشعرا ان يمنع كونه كافيا في نورين
وظلمتين لجواز اتفاقهما في الحقيقة فلا يكون احدهما غير الآخر قال وفي التفصيل يقول لا بد من فارق بين

الاثنين لان الاثنينية لا تتصور الا باختلاف اما بالحقيقة او بالشدة والضعف او بالكمال والنقص
او بعرضي غير متفق فيهما اذ لو اشتركا من جميع الوجوه لم يكن بينهما اثنينية والمقدر خلافه ولا بد ايضا
ان اشتركا في شيء كالجوهرية او العرضية او النورية او غيرها ثم يعود الكلام الى ما به الافتراق
والاشتراك بينهما بان نقول ما به الاشتراك والامتياز امران متغايران بالحقيقة صدرا عن الواحد
الحقيقي فيلزم جهتان في ذاته لما مر غير مرة وهو محال كما عرفت وقد عورض هذا البرهان بما قبله
بان الشيء الواحد يسلب عنه اشياء كثيرة كالانسان الذي ليس بحجر ولا شجر والمفهوم من احد السلبين
غير المفهوم من الآخر وعلى هذا يكون يجب ان لا يسلب عن الواحد الا واحد ولا يقبل الا واحدا ولا يوصف
الا بواحد والجواب ان سلب الشيء عن الشيء وقبول الشيء للشيء واتصاف الشيء بالشيء امور لا تلزم الواحد من
حيث هو واحد بل يفتقر الى تحقق امور اخر كالمسلوب والمقبول والوصف ولا ينتقض هذا بالصدور
لا يتحقق الا بصادر وما صدر عنه اذ لا نعني بالصدور هنا المعنى الاضافي بين العلة والمعلول من حيث
يكونان معا بل كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول فانه بهذا المعنى متقدم على المعلول ثم على
الاضافة بينه وبين العلة **فصل** في بيان ان اول صادر عن نور الانوار نور مجرد واحد وان
فرض وجود ظلمة اي من نور الانوار فلا يحصل منه معها نور والا تعددت جهاته على ما سبق
والانوار المجردة المدركة والعارضة كثرتها ظاهرة فلو صدر منه ظلمة لكانت واحدة
لامتناع صدور غيرها معها ولذلك قال وما وجد غيرها من الانوار لاستحالة صدور الاشرف من
الاخس لكون العلة اشرف من المعلول والظلمات لتوقفها على الانوار كما سيتبين في قاعدة الامكان
الاشرف ومنه نعلم استحالة ان يكون الصادر الاول ظلمة والوجود يشهد ببطلانه فنور الانوار لما لم
يتصور ان يحصل به على وحدته كثرة وفي بعض النسخ كثير ولا امكان لحصول ظلمة من غاسق اي جوهر
مظلم او هيئة اي عرض مظلم ولا نوران وفي بعض النسخ ولا نورين وهذا اولى لكونه معطوفا على الاقرب
وهو ظلمة والاول معطوف على كثرة ومنه بعد لتوسط قوله ولا امكان فاول ما يحصل منه نور
مجرد واحد وهو المسمى عند بعض الاوايل بالعنصر الاول لانه اصل ما عداه من الممكنات لان ما
عداه معلول له وعند المشائين يعقل الكل اما لانه يعقل بجملة العالم واما لانه في المشهور هو العلة لوجود
الفلك الاقصى الذي يقال لجرمه جرم الكل ولحركته حركة الكل لاحاطة جرمه وحركته لجميع الاجرام والحركات
الداخلة تحت جرمه وحركته وهذا وان كان مشهورا فهو غير متيقن ثم الامتياز اي هذا النور المجرد

عن الانوار بهيئة ظلمانية مستفادة من نور الانوار فتتعدد جهات نور الانوار وقد عرفت لزوم التعدد وكيفية استلزامه للمحال فلا حاجة الى تكراره هنا معها برهن من ان الانوار سيما المجردة غير مختلفة الحقائق وانما هي نوع واحد لا تتميز بعضها عن بعض الا بالكمال والنقص وهو راجع في الحقيقة الى زيادة في الذات الكاملة ونقص في الناقصة وخارج عن التمييز الفصلي والعرضي فاذن التميز بين نور الانوار وبين النور الاول الذي حصل منه ليس الا بالكمال والنقص وكما ان في المحسوسات النور المستفاد لا يكون كالنور المفيد في الكمال كما هو الحال في النور الشمسي وشعاعها فالانوار المجردة حكمها كذا فان النور الاول وان كان اشد نورية واشراقا واكثر كمالا بالنسبة الى ما دونه من الانوار العقلية فهو اضعف نورية واشراقا واقل كمالا بالنسبة الى نور الانوار بل لا نسبة لكماله واشراقه المتناهي الى نور الانوار الغير المتناهي كمالا واشراقا بخلاف النور الذي هو دون النور الاول فان له نسبة اليه والحق ان نسبة جميع الانوار العقلية وغيرها من الانوار اليه كنسبة الاجسام المظلمة التي لا لون لها والنور الى نور الشمس والانوار العارضة اي للاجسام قد تختلف كمالها وضعفها بسبب المفيد وان اتحد القابل واستعداده اي لقبول الانوار العرضية كحائط واحد يقبل النور من الشمس ومن السراج فان الاشعة وان اتحد محلها واستعداده لقبولها لكن ما تقبله من الشمس اكمل مما تقبله من السراج لا خلاف فيها بالكمال والنقص او ما ينعكس تقديره او كارض يقبل النور من الشمس والسراج وما ينعكس من الزجاج على الارض اي على تلك الارض من شعاع الشمس وله تقدير آخر وهو ان يكون المعنى كحائط يقبل النور من الشمس ومن السراج او ما ينعكس عليه من الزجاج الموضوع على الارض من شعاع الشمس وعلى هذا يكون الارض في قوله وبين ان الارض بمعنى الحائط وهذا التقدير اولى اذ ليس فيه الا تقدير الارض بالحائط وليس بعيد بخلاف التقدير الاول فان فيه بعدا لكثرة الاضمار فيه على ما لا يخفى يقبل من الشمس اتم مما انعكس عليها من الزجاج او ما يقبل من السراج ولا يخفى ان التفاوت في الكمال والنقص بينهما ليس الا التفاوت المفيد هنا لا لاتحاد القابل واستعداده وقد يكون الفاعل واحدا وتختلف كمال الشعاع ونقصانه بسبب القابل كما يقع من شعاع الشمس على البلور والسبج واحدا على البلور والسبج مثلا اي مما وهو الخرز الاسود فارسي معرب والارض فان الذي يقبل البلور والسبج ويقبل الارض من شعاعها والنور المجرد اي عن المواد والمحال لا قابل له لقيامه بذاته وجوهريته فما وراء نور الانوار اي من الانوار المجردة كماله ونقصه يكون بسبب رتبة فاعله لا ستحالة ان يكون بسبب قابله اذ لا قابل له كما قلنا وهو علة كماله وكلما كان علته اكمل فهو اكمل وكمال نور الانوار لا علة له بل هو النور المحض الذي لا يشوبه فقر ولا نقص فكماله يكون لذاته اذ لا نخالطه ظلمة فيلزمه نقص

ثم

وليس وراءه شيء فيفتقر اليه بل هو البداية والنهاية والمبدأ والغاية ولما ذكر ان كمال نور الانوار لذاته لا لعلة اورد عليه سؤالا وقال سؤال الماهية النورية من حيث هي لا يقتضي الكمال والا لكان لكل نور كمال نور الانوار فتخصصها اي تخصص الماهية النورية بنور النور وهو كمال النورية ممكن معلول مفتقر الى علة تخصص تلك الماهية بذلك الكمال ليكون نور الانوار ثم اجاب عنه وقال جواب هي اي الماهية النورية كلية ذهنية لانها ليست في الاعيان ولا وجودها الا في الاذهان وهي من حيث هي كذلك لا تخصص نفسها بخارج اي بامر خارج عن الذهن حتى يكون ما في الخارج مركبا من الخارجي والماهية لامتناع ان يخرج ما في الاذهان بعينه الى ما في الاعيان وما في العين شيء واحد ليس اصل هو تلك الماهية وكمال وهو الامر الخارجي الذي تخصصت الماهية به في العين يعني كمال نور الانوار بل الكمالية هي نفس الذات النورية لا امر زائد عليها حتى يحتاج ماهية نور الانوار الى ما يخصصها بذلك الكمال واما كمالات الانوار المجردة الممكنة وان كانت ايضا غير زائدة في ذواتها النورية فهي معلولة فيحتاج كمالاتها التي هي نفس ماهياتها النورية الممكنة الى مخصص هو موجدها ومفيضها ومخرجها من العدم الى الوجود وللذهني اي وللامر الذهني كالماهية مثلا اعتبارات لكونها مشتركة بين كثيرين لا تتصور على العيني اي الامر الخارجي لانه جزئي يمتنع حمله على كثيرين وما قيل ان العالم بذاته اي الجوهر جسمانيا كان او روحانيا لا تقبل الكمال والنقص اي الشدة والضعف تحكم قد سبقت الاشارة اليه من انه تحكم خيالي لا حكم عقلي وان الجوهر تقبل الشدة والضعف والكمال والنقص ولما اطلق الكلام في قوله فما وراء نور الانوار كماله ونقصه بسبب فاعله استشعر ان يقال هذا الحكم ليس على اطلاقه لانه قد يكون بسبب قابله استدرك ما قال وقال ربما اي ما ذكرت هو حكم الانوار المجردة لا لمطلق الانوار اذ الانوار العارضة على الانوار المجردة التي ينتشر اليها يكون التفاوت بينهما من وجهين رتبة الفاعل والقابل فان الشعاع الفائض من نور الانوار على النور الاول اكمل من الفائض من الاول على الثاني لكون المفيض والمستفيض في الاول اشد فعلا واتم قبولا منهما في الثاني فتبين ان اول حاصل بنور الانوار واحد وهو النور الاقرب والنور العظيم وربما سماه بعض الفهلوية وفي بعض النسخ الفهلوية بهمن وزعم الحكيم الفاضل زرادشت ان اول ما خلق من الموجودات بهمن ثم اردبهشت ثم شهريور ثم اسفندارمذ ثم خرداذ ثم مرداذ وخلق بعضهم من بعض كما يوخذ السراج من السراج من غير ان ينقص من الاول شيء ورآهم زرادشت اي اتصل بهم واستفاد منهم العلوم الحقيقية فالنور الاقرب فقير في نفسه لكونه ممكنا في نفسه محتاجا الى غيره غني بالاول لكونه واجبا به فقط مستغنيا عن غيره ووجود نور من نور النور ليس بان ينفصل منه شيء فقد علمت

بالذم

93a

لكانت الحركة اى التى توجه الجسم بها نحو الجهة والاشارة التى تناولت الجهة بانها هنا او هناك
عند عبورها وخروجها عن جميع الاجسام واقعة الى لا شئ والعدم لا يتصور الاشارة
٢ اليه وهو ظاهر ولا ان يتوجه الجسم نحوه بالحركة اما بيان الشرطية فلان المحدد المحيط لو لم يكن
جسما بسيطا غير منقسم بالفعل فاما ان يكون منقسما بالفعل او مركبا واياما كان واليه الاشارة بقوله
وسواكان اى ذلك البرزخ الذى هو المحدد محيطا بالكل قابلا للانفصال او برازخ اى او كان
ذلك المحدد برازخ كثيرة متالفة اجتمعت وتركبت فصارت اياه يلزم وقوع الحركة والاشارة
الى لا شئ قالوا اما على التقدير الاول فلاستحالة حركة اجزاء المحدد المحيط بالكل عند الانفصال بالفعل
الى الجهة السفل لان حشو المحدد ملاء لا يمكن ان ينفذ فيه شئ فيتحرك الاجزاء بالضرورة الى جهة العلو ويلزم
ما ذكرناه وبعبارة اخرى كل ما ينقسم بالفعل ففى حالة الانقسام لابد من حركة احد الجزئين عن الآخر
وحينئذ اما ان يكون وراء المحدد جهة او لا يكون فان كان فليس المحدد المفروض جهة هى الغاية فى ذلك
الامتداد وكلامنا فى الجهة التى هى منتهى الاشارات والحركات فى ذلك الامتداد وان لم يكن
وراء جهة مع ان احد جزئيه يتحرك عن الآخر فتلك الحركة يكون حركة لا الى صوب لان التقدير ان الجهة المنتهية
اعنى المحدد هى منتهى الاصواب هذا خلف وفيهما نظر لانا لا نسلم امتناع نفوذ شئ فى الملاء الذى هو حشو
المحدد ولا لزوم كون حركة احد الجزئين وراء المحدد لتكون لا الى صوب واما على الثانى فلقوله فان كل
واحد من هذه البرازخ اى التى تركب منها المحدد وان فرض انه غير ممكن ان ينفصل فلا بد من ان يكون مؤلفه
والا لما حصل منها المحدد واذا كانت مؤلفه بالفعل فيمكن تالفها اذ لو امتنع تالفها لما حصل منها مركب
وانقسامها لان كل ما هو ممكن الائتلاف فهو ممكن الافتراق والافتراق حركة تستدعى جهة وكلامنا فى الجهة
التى هى غاية الامتدادات واذا انقسمت بالفعل فيقع الحركة الى لا شئ ولا صوب لاستحالة ان يقع
حركة الاجزاء المنقسمة الى تحت لما مر فيقع الى فوق ويلزم ما ذكر لما سبق من التطويل لان الحركة اما ان يكون الى
جهة او لا فان كانت حركة اجزاء المحدد الى جهة فيكون الجهة متحددة قبلها لا بها وان كانت لا الى جهة يلزم
الحركة الى لا شئ ولا صوب وهو محال واستحالته غنى عن الشرح وايضا لا يجوز تركيب المحدد من اجسام مختلفة لان
المختلفات واليه الاشارة بقوله والمختلفات اى التى تتركب منها المحدد لابد من حصول افرادها اى كل
واحد منها فى احيازها المختلفة اولا اى قبل التركيب فاذا استعدت للتركيب وجبت حركتها عن احيازها
الى جزء المركب حتى يتركب وذلك يوجب تخصيص كل جزء من المركب بجهة معينة دون غيرها مما يكون داخلة

ان الانفصال والاتصال من خواص الاجرام لان الانفصال عدم الاتصال فيما يمكن عليه الاتصال وهو
الاجسام والابعاد وتعالى اى ارتفع وتنزه نور الانوار عن ذلك اى عن خواص الاجرام ولا بان ينفصل
عنه شئ اذ النور المنفصل عنه لا يكون جوهرا لانه تعالى لا جزء له لينفصل منه جزء ولينفصل ولا عرضا ١
اذ الهيآت لا تنتقل لما عرفت من استحالة الانتقال على الاعراض مع ان نور الانوار لا هيئة له نورية ولا
ظلمانية لئلا يتوهم فيها الانتقال كما فى شعاع الشمس او لا يحتاج الى بيان امتناع انتقالها عنه واليه
اشار بقوله وعلمت استحالة الهيآت على نور الانوار فيما سلف من الابحاث فلا حاجة الى الاعادة
وقد ذكرنا لك فصلا تبين ان الشعاع من الشمس اى حصوله منها ليس الا على انه موجود به فحسب
اذ ليس حصوله منها بانفصال جسم منها او انتقال عرض لذلك بل اذا ارتفع الحجاب منها ومن المستيرات
المستعدة للاستنارة كالاجرام الكثيفة المقابلة لها وتوسط جرم شفاف منها افاض العقل هيئة
نورية على ذلك المقابل المستعد واذا عرفت هذا فى حصول الشعاع وهو نور جسمانى عارض فهكذا ينبغى
ان تعرف فى كل نور شارق اى فى حصول كل نور عقلى عارض او مجرد ولا يتوهم فيه نقل عرض او
انفصال جسم بل الصادر من الواجب لذاته وغيره من المجردات اذ كان هيئة عقلية وهى النور الشارق
العارض فشرط حصوله استعداد النور المجرد وحينئذ يحصل له اشراق عقلى وهيئة نورية فى ذاته
للاستعداد المقتضى لذلك فان كان جوهرا عقليا وهو النور الشارق المجرد فشرط حصوله جهة ما فى علته
تقتضى ظهوره فحينئذ يظهر قائما بذاته بلا زمان ولا مكان وذلك اشراق عقلى وظهور روحانى فظهر
من هذه المباحث ان الاشعة العقلية جوهرية كانت او عرضية والاشعة الجسمانية ليس حصولها
بانتقال عرض او انفصال جوهر منها ولا بزمان وهو المطلوب فصل فى احكام هذه البرازخ
اى الاجسام وابتدا باحكام محدد الجهات من انه جسم واحد بسيط يحيط جميع الاجسام غير منقسم
بالفعل وان جاز عليه الانقسام الوهمى فقال اعلم ان للاشارات وهى امتدادات تاخذ من المشير الى
المشار اليه فى جميع الجوانب كاليمين واليسار والقدام والخلف والفوق والتحت غايات يتوجه نحوها
الاجسام بالحركة وتتناولها الاشارة الحسية بانها هنا او هناك بخلاف العقلية فانها لا يمكن فيها ذلك وانه
ان لم يكن برزخ اى جسم واحد غير متالف من اجسام مختلفة على ما يظهر من الاستدلال عليه محيط بجميع
البرازخ غير قابل للانفكاك اى الانفصال بالفعل وقد تبين لك فى بيان امتناع تركب سلسلة غير متناهية
من مترتبات مجتمعة كيف ما كانت تناهى المترتبات المجتمعة الجرمية كالامتدادات الجسمية الغير
المتناهية المحيطة بعضها ببعض الى غير النهاية وغيرها اى وغير الجرمية كالمترتبات المجتمعة العقلية

فيه فيتقدم الجهة على اجزاء المحدد المتقدمة عليه فيتقدم الجهة على محددها وهو محال فان قيل لم لا يجوز حصول الافراد
في حيز المحدد من غير ان يتحرك من احيازها اليه قلت لان وقوع كل من الافراد في جهة من الاخر دون غيرها ان كان
يكون في ذلك الحيز مكانه فيتقدم الجهة على محددها والا لزم الترجيح من غير مرجح ومنه يعلم انه لا يجوز ان يتالف
المحدد من اجسام متشابهة ايضا ولما استشعر ان يتوهم ويقال كما لا يجوز ان يكون المحدد مركبا كذلك لا يجوز
ان يكون بسيطا لوجوب تقدم اجزاء البسيط عليه ويلزم تقدم الجهة على محددها كما ذكرت اشار الى دفع هذا
التوهم بقوله **والبسيط يحتمل جسما واحدا دفعه** لا دفعتين كما في المركب اذ الاجزاء مادية فيحتاج الى
حصولها في حيزه اولا ثم الى حصولها في حيز المركب ثانيا واما الاجزاء المقدارية للبسيط فمتاخرة عنه واليه الاشارة
بقوله **ثم تجزى** اي بالفعل **ان كان مما يقبل ذلك** كما اذا او لا تتجزى ان كان مما لا يقبل ذلك كالفلك واذا انتهى الكلام الى
انقسام المحدد وتركبه من المختلفات وحصوله لا دفعة **فلابد من المحيط الغير المنفصل الواحد** اي البسيط
اذ المركب لا يكون واحدا بالحقيقة **المتشابه ما يفرض له اجزاء في الوهم** اي المستدير لانه الذي نسبة اجزائه
الفرضية التي يلحقه الوضع نسبتها بعضها الى بعض ونسبة جميعها الى المركز متشابهة ولو لم يكن نسبة الاجزاء
الى المركز متشابهة بل كانت مختلفة لكان بعضها اقرب الى المركز وبعضها ابعد وكان اختصاص بعضها بالقرب
وبعضها بالبعد يقتضي اختلاف اجزاء المحدد الموجب لتقدم الجهة على المحدد وهو محال واعلم ان الجهات
وان كانت ستا لان امتدادات العالم المتقاطعة على قوائم ثلثة مع ان لكل امتداد طرفين هما جهتان
لكن المختلفة بالطبع ثنتان فوق واسفل ولهذا لا يتغيران فان القائم لو صار منكوسا لا يصير ما يلي راسه
فوقا وما يلي رجله تحتا بل صار راسه من تحت ورجله من فوق ويكون الفوق والتحت كما لهما
بخلاف الاربعة الباقية فانها وضعية الا ترى ان اليمين يصير يسارا وبالعكس وكذا القدام
والخلف ولا يصير الفوق اسفل ولا بالعكس واختلاف الجهتين الطبيعيتين يحتاج الى علة توجب الاختلاف
فانه لو لم يختص احدهما بامر غير موجود للاخرى لم يكن طلب بعض الاجسام احدهما اولى من الاخرى ولابد
وان يكون تلك العلة ذات وضع اي قابلة للاشارة الحسية والا لم تتناولها الاشارة وكانت نسبتها
الى الجهتين واحدة فلا يكون احدهما بالعلو اولى من الاخرى وليست بعرض لعدم قيامه بذاته فهو جوهر
جسماني واحد لا من حيث انه واحد فانه من حيث هو واحد لا يحدد الا ما قرب منه دون ما بعد عنه
مع وجوب تحديده اياهما بل من حيث ان له محيطا ومركزا حتى يحدد ما قرب منه بالمحيط وما بعد عنه بالمركز
الذي يحدد بمحيطه ايضا لان المحيط يعين المركز

والمركز لا يعين المحيط لجواز دوائر غير متناهية على مركز واحد ويحصل منه الجهتان الطبيعيتان وهو المطلوب
والى هذا اشار بقوله **ولا يحصل منه نفسه** اي من المحدد من حيث هو واحد **جهتان مختلفتان** بان يكون
لا بعضه جهة علو والبعض الاخر جهة سفل **فانه واحد متشابه** اي متشابه الاجزاء المفروضة فلا اولوية
لبعض اجزائه بتعيين جهة دون اخرى وحينئذ **لا يحصل من نفسه الا جهة واحدة وهو العلو وكل
ما قرب منه هو العالي** ولان السفل هو ما يكون في غاية البعد عن العلو **فاذن لا يكون الا سفل الا في
غاية البعد عنه وهو المركز وهذا هو البرزخ المحيط** وهو جسم واحد بسيط مستدير محيط بجميع
الاجسام ابداعي حصل دفعة من العقل المفارق لا اجزاء له قبل تعين المركز واما بعد تعينه فلا شك
في علوية بعض الاجزاء بحسب بعدها عنه كما في فوقية احد سطحيه ومنه يظهر ان قوله المتشابه ما يفرض
له اجزاء في الوهم ليس على ما ينبغي لان المراد منه المتشابه بنسبة وضع ما يفرض له اجزاء على ما صرح
هو وغيره به والوجود يكذبه ولما جعل المحدد نفس جهة العلوية لا محيطها استدل على ان المحدد لا ينقسم
بما استدل به الحكماء على ان الجهة لا تنقسم فقال **ومما يدل على ان ما منه الجهة** اي المحدد **المفروض انه هو
لا غير** اي الذي فرض ان ما منه الجهة هو لا غير معه مما لا مدخل له في الجهة **لا ينقسم ان المتحرك الى فوق لو قصد**
اي المحدد ونفذ فيه **فاما ان يتحرك بعد عبور اقرب جزئه الى فوق وحينئذ لا يكون الفوق الا الجزء الابعد
او يتحرك من فوق فلا يكون جهة الفوق الا من الجزء الاقرب فعلى التقديرين يصير جملة ما يفرض جهة
جزء هو الجهة فيكون الجزء الاخر لا مدخل له وكلامنا في غير ما منه الجهة الذي لا ما يدمعه
ما لا مدخل له في الجهة** قال في المطارحات ولقائل ان يقول هذه الحجة ان دلت على امتناع انقسام
المحدد فيلزم منها امتناع انقسام الارض لانها غاية السفل فاذا وصل اليها المتحرك وعبر اقرب الجزئين
اما ان يقال يتحرك بعد الى سفل او عنه وعلى كلا التقديرين يصير احد جزئي الارض سفلا لا كلها وكان
كلها غاية السفل لان لها طبيعة متشابهة والكلام كالكلام والجواب ليس غاية السفل الارض ولا السفل
يتعين بالارض بل يتعين بمركز المحدد فاذا فرض جسم يقطع الارض فيحصل له بحسب نسبته الى المحدد بما
ابعد من الحيز بالقطع لا جزاء الارض سفلية كسفل الارض فان السفل يتعين بنفس المحدد بخلاف الصاعد الى
الى فوق اذ المحدد لا يعينه شيء ليتحدد به موضعه ويصير كل ما وصل الى حيزه له حصة من الفوقية كفوقية
المحدد فالمحدد له الفوقية باهيته والارض لها السفلية لحصولها في حيز على نسبة محدودة من المحدد حتى لو خرج الارض
من ذلك الحيز ضربا بالمثل كانت متحركة الى فوق وتاركة للسفل فليست السفلية لها بهذا الفطرة الى هذا السؤال

والجواب اشار بقوله وليس هذا كالسفل المتعين بمركزية المحدد اذا وصل المتحرك الى غايته صار بجهة
جهة من الكل له السفلية القصوى بذاته وعليك بتطبيق هذا على ذاك ولما كان من احكام المحدد ان العكس
له واراد ان يثبت ذلك شرع اولا في بيان المكان و ان من اماراته المتفق عليها ان ينسب الجسم اليه بلفظة
في وان يصح انتقال الجسم عنه قال وكل شيء كالمحوي مثلا نسب الى مكان بانه فيه كالحاوي يكون مكانه
غيره وغير اجزائه ان المكان نسب اليه الجسم بفي ولا شيء من الجسم واجزائه من الهيولى والصورة ولا ما يستقر
عليه الجسم ينسب اليه الجسم بفي فلا شيء من المكان بجسم ولا ما يستقر عليه الجسم ولا الهيولى ولا الصورة ويصح
بدل اجزائه اي اجزاء ما نسب الى مكان يعني فيه بالنسبة الى اجزاء ما فرض مكانا له ان لم يمكن الانتقال
بالكلية اي عن مكانه كما في الافلاك لصورتها النوعية او النقل اي او يصح النقل بالكلية كما في غيرها اي غير
الافلاك كانتقال الماء عن الكوز وللمكان امارتان اخريان متفق عليهما ايضا احدهما امتناع اجتماع متمكنين فيه
بخلاف المحل لجواز اجتماع حالين فيه وثانيهما اختلافه بالجهات كفوق واسفل وعلى هذا لا يكون النفس
مكان الجسم لانها مجردة لا جهة لها واذا لم يكن المكان شيئا من المذكورات لما قلنا ولا الخلا لامتناع وجود
فالحق انه السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي لاجتماع الامارات الاربع المتفق عليها
فيه واليه الاشارة بقوله فاذن المكان هو باطن حاويه الاقرب و ان المحدد لا حاوي له وما لا حاوي له لا مكان
له فالمحدد لا مكان له وهو المطلوب **فصل** في بيان ان حركات الافلاك ارادية وان لها نفوسا
ناطقة وفي كيفية صدور الكثرة عن نور الانوار و ان الحركة وهي كون الشيء فيما بين المبدأ والمنتهى بحيث يكون
حاله في كل آن مخالفا لما بعده وما قبله اما ان يقتضيها شيء خارج عن الجسم وقواه ان قبلها الجسم بنفسه
كرمي حجر الى فوق وعرضية ان لم يكن كذلك كاعلا حجرا ولا يكون كذلك وهي اما ان تصدر عن شعور وهي الارادية
او لا وهي الطبيعية شرع اولا في بيان ان حركة الفلك ليست طبيعية ثم في بيان انها ليست قسرية ليتعين
كونها ارادية فقال البرزخ الميت اي الجماد وهو الجسم الذي ليس فيه حيوة وحيوانية وهي التي نزول
والدوم كما في الحيوانات او حيوة عقلية وهي التي يدوم ولا يزول كما في الافلاك لا يدور بنفسه وانما قال
بنفسه احترازا عما يدور بقاسر فان كل ما له مقصد يقصده ويصل اليه ويفارقه بنفسه اي من غير قاسر
فليس بميت اذ الموات اذا قصد بنفسه اي لا بقاسر طبعا الى شيء لا يفارق مطلوبه فانه يلزم
منه اي من قصده له بنفسه ومفارقته اياه كذلك ان يكون طالبا بالطبع لما يهرب عنه طبعا وهو محال

معلوم الاستحالة بالبديهة والبرازخ العلوية اي الافلاك كل يقطة يقصدها يفارقها وذلك لتحركها على
الاستدارة فلا يكون حركاتها طبيعية والا لزم المحال المذكور ولا قاسر لها حتى يكون قسرية ويتعين حينئذ
كونها ارادية اذ لا سلطنة للسافل على العالي بحكم ما يشهد به الفطرة السليمة واذ لا سلطنة له عليه فلا
يحركه قسرا فلا قاسر للفلك من تحت ولا من فوق ايضا اذ لا جسم فوق المحدد يحركه قسرا ولا يقسر
بعض الافلاك بعضا لقوله وليس بعضها اي بعض تلك البرازخ اعني الافلاك مزاحما للبعض اي في حركته
اذ لا مدافعة بين المحيط والمحاط اللذين كل واحد منهما لا يفارق موضعه وانما قيد به لانه لو فارق
احدهما موضعه لدافع الاخر ومنعه من الحركة وكان قسرا كيف اي كيف يكون حركاتها قسرية ولها
حركات مختلفة اي قدرا وجهة ويشارك الكل في حركة يومية وذلك ان المقسورة تابع للقاسر في
حركته فلو كانت حركاتها قسرية لما اختلف او لما تشاركت في حركة واحدة ولما استبعد ان يقال لما جاز
اجتماع حركتين ذاتية وقسرية في شيء كجحر رمي به بقوة من علو الى سفل فلم لا يجوز ان يكون الحركة المشترك
فيها قسرية والمختلف فيها ذاتية قال وليست الحركة اليومية وهي حركة المحدد المتحرك بها جميع الافلاك
قسرية اما في الافلاك المتحركة بها فلان المحيط لا يدافع المحاط وقد مر آنفا فلهذا لم يذكره واما في المحدد فلان
حركته لو كانت قسرية واليه اشار بقوله فان القسرية اي هذه القسرية وهي حركة المحدد لا يكن الا ان يكون
من حركة اخرى اي غير حركة محاط اذ ليس فوقه شيء يزاحمه ويدافعه حتى يمكن ان يكون هذه القسرية من حركة اخرى
غير حركة محاط وقد ان المحاط لا يدافع المحيط ويحتمل ان يكون المراد من قوله كيف اي وكيف يكون بين المحيط والمحاط
مدافعة وممانعة في الحركة وللافلاك حركات كذا وكذا وهذا الاحتمال اقرب واظهر من الاول ولما كان ما على
المحدد من الافلاك متحركا بالحركة اليومية ولكل منها حركة مخالفة لما للاخر والمتحرك الجسم في حالة واحدة
بحركتين مختلفتين بذاته محال لا بد وان يكون شيء من حركات الافلاك بالعرض وهو ان يكون حركته تبعا لحركة
حاويه فان الحاوي يحمل معه محويه في حركته فيوافقه المحوي فيها بالعرض مع كونه متحركا بحركته الخاصة
بذاته كالكرة المدحرجة في السفينة تارة الى جهة حركتها وتارة الى خلافها وانما مثلنا بالكرة لا بالمتحرك
لكون حركتها في السفينة كحركة المحوي في الحاوي لعدم تخلل السكون بين حركتيهما بخلاف حركة المتحرك الماشي
فيها لتخلل السكون بين اجزاء حركته والفرق بينها وبين القسرية ان القسرية وان كانت ايضا بامر
خارج عن الجسم والقوى المختصة به فان القابل لها هو الجسم نفسه والحركة بالعرض لا يكون الشيء قابلا لها
بنفسه بل بتوسط حاويه ومحله وشيء منها بالذات وهو ما يكون القابل لها الشيء نفسه كالماء في السفينة

على خلاف حركتها فتنتقل امرها بذاته وهو حركة المار نفسه على خلاف حركتها والاخر بتوسط ما هو فيه
وهو حركة المار بتوسط حركة السفينة واذا ثبت ذلك فلا يكون الحركة الدورية التي اشترك فيها جميع
البرازخ السماوية الا من محيط متحرك ومحرك لجميع الافلاك بالعرض لاستحالة ان يكون من محاط ولكل واحد
حركة اخرى اي بالذات وهي الخاصة به ومحرك كل واحد من هذه البرازخ حي بذاته تكون حركته ارادية
كالمحرك لابداننا وكل ما هو كذلك فهو مدرك لذاته وما هو كذلك فيكون نورا مجردا وقائما بذاته ناطقا
مدركا للمعقولات مثل نفوسنا والفرق انه ليس للافلاك ميل يخالف ميل نفوسها فلها ميل واحد بخلاف
ابداننا فان لها ميلا يخالف ميل نفوسنا لان ميل ابداننا الى جهة المركز وميل نفوسنا قد يكون الى
تلك الجهة كالنازل من علو الى سفل وقد يكون الى خلافها كالصاعد من تحت الى فوق ويلوح كل من
هذا اي من كون حركات الافلاك انوارا مجردة ان اصل البرازخ مقهورة للانوار اي المجردة النفسية والعقلية
لتحريكها تلك الحركات الدائمة المستمرة على نهج واحد والافلاك آمنة من الفساد لان كل كائن فاسد
لا بد له من حركة مستقيمة اما عند الكون فلوجوب حركة اجزائه بالاستقامة عن اماكنها الى مكان
المركب المتكون واما عند الفساد فلتفرق الاجزاء وانفصال بعضها عن بعض بالحركة المستقيمة الى
اماكنها والحركة المستقيمة انما تكون عن ميل مستقيم يمتنع وجوده في الافلاك لوجود الميل المستدير
فيه فيمتنع الحركة المستقيمة على الافلاك بل الفساد المبني عليها وانما امتنع اجتماع الميلين لان الطبيعة الواحدة
لو اقتضت الميل المستدير والمستقيم معا لكانت قد اقتضت توجها الى الشيء وانصرافا عنه هذا
خلف ومثال ذلك ان تحرك الجسم بحركة مستقيمة فاذا وافى مكانه الطبيعي تحرك بحركة مستديرة
فيكون المطلوب بالحركة المستقيمة مرغوبا عنه بالحركة المستديرة ان خرج بالمستديرة عن المكان
الطبيعي وهو محال واما انه لم لا يجوز ان يقتضي الحركة المستقيمة بشرط حصوله فيه كما ان الجسم العنصري
تقتضي الحركة بشرط ان لا يكون في مكانه الطبيعي وتقتضي السكون بشرط حصوله فيه فالجواب ان طبيعة
العنصر لم تقتض لذاتها لا الحركة ولا السكون بل الذي اقتضته هو الحصول في الحيز الطبيعي في حالتي
الحركة والسكون مطلوب الطبيعة ذلك الامر الواحد بخلاف ما نحن فيه فان الحركة المستديرة فيها
انصراف وتوجه عن المطلوب بالحركة المستقيمة ان كانت كما قلنا والا كان الوضع المطلوب بالحركة
المستديرة بالطبع مهروبا عنه بالطبع وهو محال ايضا والشهوات والغضب اذ المقصود من الشهوة

حفظ النوع ومن الغضب الاحتراز عن المفسدات وما لا يفسد لا يفتقر اليهما واذا لم يكن لها شهوة
ولا غضب فليست الحركة اي حركة الافلاك لمراد برزخي شهواني وغضبي فيكون لمقصد نوري اي عقلي
كلي لاستحالة ان يكون لامر جزئي لامكن وقوعه والا لانتهت ووقفت عن الحركة وكذا ان وقع والكواكب
السبعة اي السيارة وهي النيران الشمس والقمر والخمسة المتحيرة زحل والمشتري والمريخ والزهرة
وعطارد عندها حركات كثيرة من بطوء وسرعة وتوسط في الحركة ورجوع واستقامة الى غير
ذلك من الاختلاف في الحركة الذي لا يمكن حصوله في فلك واحد فلا بد لها اي لتلك الحركات من برازخ
كثيرة تقتضي صدور تلك الحركات منها من ممثل ومايل وخارج وتدوير على ما هو مشروح في علم الهيئة
وكل هذه اي وكل واحد من هذه البرازخ المشتمل عليها برزخ كل من السبعة غير عشقة امكانها بل
مشتاقة في حركتها وكلها الى نور مجرد لاستدعاء الحركة المستديرة الارادية محركا حيا هو نفسه
الناطقة المتصرفة فيه التي هي نور مجرد قائم بذاته ولما فرغ من بيان ان للافلاك نفوسا ناطقة شرع
في بيان كيفية صدور الكثرة عن الواجب وقال ولما لم يصدر من نور الانوار غير النور الاقرب وليس
في النور الاقرب ايضا اي كما في الواجب جهات كثيرة فانه يرجع الكثرة فيه اي في النور الاقرب سواء
كانت ذاتية او عرضية والى كثرة جهات ما يقتضيه اي علته لما مر غير مرة فيفضي اي يكثر جهات
النور الاقرب الى تكثر نور النور وهو محال فالنور الاقرب بسيط ليس فيه جهات كثيرة وفي البرازخ كثرة
لما سبق تقريره فان حصل به اي بالنور الاقرب برزخ واحد ولم يحصل منه نور لوقف الوجود عنده
ولم يحصل شيء من الانوار والاجسام لامتناع صدورها من الجسم كما سلف بيانه وليس كذا اذ في البرازخ
كثرة وفي الانوار المدبرة اي كثرة ايضا وان حصل من النور الاقرب ايضا نور مجرد وهكذا من هذا النور
نور مجرد اخر ولم يوجد في واحد من هذه الانوار انية فلم يتأد الى البرازخ لتركبها من الهيولي والصورة
الممتنع صدورها ممن لا انية فيه ثم ما دام كل واحد اي من المعلولات نورا محضا حيث نوريته لا يحصل
منه الجوهر الغاسق لان المعلول لا بد وان يكون مناسبا للعلة من بعض الوجوه مع انه لا مناسبة بين
الغاسق والنور من حيث هو فلا بد وان يكون النور الاقرب يحصل به برزخ ونور مجرد فان له اي
للنور الاقرب اعتبارين فقرا في نفسه لامكانه في نفسه وغنى بالاول لوجوبه به فله تعقل فقره
وهو هيئة ظلمانية له وهو يشاهد نور الانوار ويشاهد ذاته لعدم الحجاب بينه وبين نور الانوار

اذ الحجب انما تكون في البرازخ والغواسق والابعاد والجهة ولا بعد لنور الانوار ولا للانوار المجردة
بالكلية فما نشاهد من نور النور ونستخفيه ونستظلم نفسه بالقياس اليه فلظهور فقره لديه واستغراق
ذاته عند مشاهدة جلال نور الانوار بالنسبة اليه تحصل منه ظل هو البرزخ الاعلى الذي لا برزخ
اعظم منه وهو المحيط المذكور وباعتبار غناه ووجوبه بنور الانوار ومشاهدة جلاله وعظمته
تحصل منه نور مجرد آخر فالبرزخ ظله والنور القائم ضوؤه وظله انما هو لظلمة فقره ولسنا نعني
بالظلمة الا ما ليس بنور في ذاته ههنا لا ما ذكره المشاؤون من ان الظلمة عدم النور فيما يمكن فيه النور
وباقي الفاظ الكتاب ظاهرة غنية عن الشرح قاعدة النور السافل اذا لم يكن بينه وبين العالي
حجاب شاهد العالي ويشرق نور العالي عليه لكن ليس بين الانوار المجردة عن المواد حجاب لانه من
خاصية الابعاد الجرمية وهي مجردة عنها ولهذا لا يحجب بعضها بعضا بل كل سافل حتى النور الابعد
الاسفل يشاهد العالي حتى نور الانوار وكل عال حتى نور الانوار يشرق شعاعه على السافل حتى الاسفل
اذ من طبيعة النور الاشراق على كل قابل مستعد ولذلك يشرق العالي على السافل اشراقا
عقليا مستمر الوجود فالنور الاقرب يشرق عليه شعاع من نور الانوار فان قيل يلزم ان يتكثر
جهة نور الانوار باعطاء الوجود اي للنور الاقرب والاشراق اي عليه وكذا على باقي الانوار فيقال
الممتنع الموجب للتكثر انما هو ان يوجد شيئان عنه اي عن نور الانوار عن مجرد ذاته وليس ههنا
كذا اما وجود النور الاقرب فلذاته فحسب واما شروق نوره عليه وكذا على باقي الانوار
فلصلوح القابل اي استعداده لقبول ذلك وعشقه اليه وعدم الحجاب فههنا جهات كثيرة
وهي استعداد القابل وعلة قابليته وهي القوابل وعشقها وشرايط مثل عدم الحجاب الذي هو
اشراق العالي على السافل والشيء الواحد يجوز ان يحصل منه لاختلاف احوال القوابل وتعددها
اشياء متعددة وهو ظاهر غاية الظهور فصل الجواد افاضة ما ينبغي اي للمستفيد
وذلك بان يكون ما ينبغي عنده مرغوبا فيه موثرا بالقياس اليه والا لا يسمى جودا لعدم الاستفادة
لا لعوض من الاعواض التي ذكرها ولا من غيرها الذي لم يذكره والا كان معاملة لا جودا فالطالب
للحمد وثواب معامل وكذا المتخلص عن مذمة ونحوها فلا شيء اشد جودا ممن هو نور في حقيقة
نفسه وهو متجل وفياض لذاته على كل قابل والملك هو من له ذات كل شيء وليس ذاته لشيء وهو نور الا نوار لشيء
ولا يخفى انه لو اقتصر على قوله من له ذات كل شيء لكفاه فان من ضرورة ذلك ان لا يكون ذاته لشيء الا الملا

97a

كان ذات جميع الاشياء له مطلقا وهو واضح قاعدة لما علمت ان الابصار ليس بانطباع صورة
المرئي في العين على ما هو رأي المعلم الاول ومن اقتفى اثره من القائلين بالانطباع وليس بخروج شيء من
البصر كما هو مذهب الذاهبين الى خروج الشعاع فليس اي الابصار الا بمقابلة المستنير للعين السليمة
لا غير اذ بها يحصل للنفس اشراق نوري على المستنير فتراه واما الخيال والمثل في المرايا اي الصور المتخيلة
والمرئية في المرايا فسيأتي حالها فان لها خطبا آخر اي امرا آخر عظيما من انها ليست في مكان ولا
جهة ولا ذي وضع وان لا موضوع لها من الاجسام التي يلتفت اليها وعن ذلك على ما يجيء مفصلا ان شاء الله
وحاصل المقابلة يرجع الى عدم الحجاب بين الباصر وفي بعض النسخ بين الناظر والمبصر وعلى هذا يكون
شرط الابصار عدم الحجاب بين العين السليمة والمستنير فلو انتفى سلامة العين امتنع الابصار وهو
ظاهر وكذا لو انتفى استنارة المرئي كما في القرب المفرط او وجد الحجاب او ما في حكمه كما في البعد
المفرط فان القرب المفرط كما لباطن الجفن عند التغميض وانما قيدنا بالتغميض ليلزم مقابلة الباطن
للنور الباصر والا لجاز ان يقال ان عدم الرؤية لعدم المقابلة لا للقرب انما منع الرؤية لان الاستنارة
او النورية شرط للمرئي بان يكون منيرا بذاته او مستنيرا بغيره فلا بد من النور من نور باصر ونور مبصر
والجفن لدى التغميض لا يتصور استنارته اي استنارة باطنه بالانوار الخارجة اي العارضية لوجود
الحجاب وهو الجفن لمنعه ان يستنير باطنه بالنور العارض لظاهره وليس لنور البصر من القوة النورية
ما ينور اي باطن الجفن فلا يرى لعدم الاستنارة وكذا كل قرب مفرط اي مانع من الاستنارة والرؤية
والبعد المفرط في حكم الحجاب لقلة المقابلة فالمستنير او النور كلما كان اقرب كان اولى بالمشاهدة
ما بقي نورا او مستنيرا يعني ما لم يبلغ القرب الى الافراط والا لما كان اولى بالمشاهدة قاعدة
اخرى اشراقية في ان مشاهدة النور غير اشراق شعاع ذلك النور على من شاهده وتقريره
قوله اعلم ان لعينك مشاهدة اي للمرئيات كالشمس مثلا وشروق شعاع اي وقوع شعاع عليها من
النيرات كالشمس ايضا وشروق وهو وقوع شعاع الشمس عليها غير المشاهدة اي مشاهدتها للشمس لان
البصر اذا شاهد الشمس واشرق عليه شعاعها فان الشعاع يقع عليها اي على العين حيث هي والمشاهدة
للشمس لا تكون الا بمقابلته للبصر على ما فبعده حيث كان الشمس كما سبقت الاشارة اليه يعني في
مباحث الرؤية من انها ليست بالانطباع حتى يكون المشاهدة حيث العين ولو كان الجفن نورانيا او كان
الشمس في القرب مثل الجفن لزاد الشعاع والمشاهدة ايضا لما بين في القاعدة السابقة ان المستنير

كلما كان اقرب كان اولى بالمشاهدة **فصل** في ان لكل نور عال قهرا بالنسبة الى النور السافل
وللسافل محبة بالنسبة الى العالي وبهما انتظم الوجود كله النور السافل اي من حيث المرتبة لا يحيط بالنور العالي
اي لا يمكن من الاحاطة بما هو اعلى مرتبة منه واكتناهه فان النور العالي لشدة نوريته يقهره اي يقهر النور
السافل ويغلبه لضعفه اما ليس لا يشاهده اي لكن ليس لا يشاهد لمقهوريته له انه لا يشاهد هذا العالي بل
يشاهده لما علمت ان من خواص النور مشاهدة جميع الانوار المجردة لعدم الحجاب بينها وان لم تتمكن من الاحاطة
به كما لا يمكن النور البصري لضعفه عن الاحاطة بالشمس لشدة نوريتها ومع ذلك فانه يشاهدها وكذا النور
العرضي يحيط الاشد منه بالاضعف ويغلبه حتى ربما يتوهم عدمه الا ترى ان نور الشمس يخفي انوار الكواكب
لاستيلائه عليها بحيث يتوهم عدمها وان كانت موجودة قد طمسها شدة اشراق الشمس والانوار اذا تكثرت
فللعالي على السافل قهر لما علمت وللسافل الى العالي شوق وهو اي شوق السافل حركة الى تتميم
كمال عقلي وكل مشتاق اليه لا بد وان يكون حاضرا من وجه غائبا من اخر والمشتاق قد نال من جهة
حصوله شيئا وفاته من جهة غيبته شيء اخر وعشق وهو اي عشق السافل محبة مفرطة الى من هو اتم كما لا
منه عنده فيما يعشقه هذا واما الشوق المطلق فهو حركة الى تتميم كمال عقلي او ظني او تخيلي او غيرها
والعشق المطلق هو محبة مفرطة لا غير والادراك كلما كان اتم والمدرك اكمل كان العشق اشد ولنور الانوار
له قهر بالنسبة الى ما سواه من الموجودات لشدة نوريته وقوة اشراقه العقلي الغير المتناهي لانه
لا تقف عند حد تصور العقل بل هو فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى ولا يعشق هو غيره لان الشيء لا يعشق
غيره الا من هو اتم كمالا منه عنده فيما يعشقه وغيره اقل كمالا منه بل لا كمال له بالنسبة اليه ويعشق هو نفسه
لان كماله ظاهر له وهو اجمل الاشياء واكملها فظهوره لنفسه اشد من كل ظهور لشيء بالقياس
الى غيره اي غير ذلك الشيء ونفسه فظهور ذاته لذاته اكمل من ظهور كل موجود دائم ولست اللذة الا الشعور
بالكمال الحاصل من حيث هو كمال وحاصل واعلم ان تصور ماهيتي اللذة والالم اي الشعور بهما وتميزهما عما
سواهما بديهي وجداني فانا نجد عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة هي اللذة وعند الضرب وتفرق
الاتصال في عضو حالة اخرى مخصوصة هي الالم ولما كانت الحالة التي نجدها عند الاكل غير الحالة التي نجدها
عند الشرب مع اشتراكهما في كونهما لذة فالامر المشترك بينهما هو ماهية اللذة ولان من البديهيات ما يفتقر
الى نوع تنبيه اراد ان ينبه على ماهيته هذا القدر المشترك الذي نجده حاصلا في كل صورة توصف باللذة وغير
حاصل فيما لا توصف بها لئلا يتوهم ان لتلك المخصصات مدخلا في كون تلك اللذة لذة وفائدة التنبيه

على ماهية اللذة ان يبين بالنظر الحكمي ان لذة نور الانوار اتم اللذات واكملها وقد اعتبر في ماهيتها
امور الاول الشعور اذ لا لذة لمن لا شعور له والثاني الكمال وهو ما من شانه ان يكون للشيء اذا كان صالحا
ولائقا به اذ ليس الشعور بكل شيء لذة بل بالكمال والثالث الحاصل اذ ليس الشعور بالكمال مطلقا هو
اللذة لجواز ان يكون بصورة مساوية للكمال وليس ذلك بلذة فلا بد من قيد الحصول والرابع من حيث هو كمال
لانه اذا ادرك حصول الكمال من لا يعتقد كماليته لا يلتذ بحصوله ولا بحصول ما هو كمال من جهة دون اخرى
الا اذا ادرك من الجهة التي هو بها كمال دون الجهة الاخرى والخامس حاصل ان اللذة ليست ادراك
اللذيذ بل ادراك حصوله للملتذ فالغافل عن حصول الكمال لا يلتذ لما مر تقريره وكل لذة للاذات هي
بقدر كماله وادراكه لكماله فكلما كان الكمال اتم والادراك اشد كانت اللذة اقوى ولما كان كمال
نور الانوار الذي جميع الكمالات العقلية والحسية رشح منه اتمها وادراكه الذي هو ظهوره اشد
الادراكات واليه اشار بقوله ولا اكمل واجمل من نور الانوار ولا اظهر منه لذاته ولغيره
فلا الذ منه لذاته وغيره وفي بعض النسخ ولغيره وانما خفي علينا مع انه لا اظهر منه لغيره لان شدة
ظهوره حجابه فظهوره سبب بطونه وقوة نوره حجاب نوره فان ما جاوز حده انعكس الى ضده وكذا حكم العقل
والنفس فان ظهورهما سبب بطونهما لانهما نور وحقيقة الظهور الذي لا يمكن خفاؤه بالنسبة الى ذاته
وغيره ان لم يكن مانع وهو عاشق لذاته فحسب لما مر من انه لا يعشق غيره ومعشوق لذاته وغيره
وفي بعض النسخ ولغيره وهو ظاهر وفي نسخ النور الناقص اي اصله وهو النور السافل عشق الى العالي
الذي هو علته ومنبوعه وفي نسخ النور العالي لكونه اكمل قهر للنور السافل لكونه انقص ولا يزيد
ظهور نور الانوار لذاته على ذاته لان ذاته المقدسة ليست شيئا ذا ظهور حتى يكون الظهور زائدا عليها
او جزءا منها بل هي نفس الظهور والنورية المحضة التي لا يشوبها شيء من الاجزاء واللوازم النورية والظلمانية
فلا يزداد لذاته وعشقه على ذاته ولا تقاس نوريته غيره اي من الانوار اليه لشدته وكماله
الغير المتناهي فلا تقاس لذة غيره وعشق غيره الى لذته بذاته وعشقه لذاته ولا اعشق الاشياء
ولا لذها بغيره اي بغير نور الانوار الى عشقه وتلذذها به اي بنور الانوار لكونه اكمل واجمل فانتظم
الوجود كله من المحبة اي اللازمة لكل نور سافل بالنسبة الى ما فوقه والقهر اي اللازم لكل عال بالنسبة
الى ما دونه وسيأتيك تتمة هذا والانوار المجردة اذا تكثرت اي بالنزول في مراتب المعلولية والصعود
في مراتب العلية يلزمها النظام الاتم وذلك لكثرة الجهات والاشراقات العقلية ونسب بعضها الى

بعض الموجبة لتكثر العوالم وانتظامها على الوجه الاكمل والترتيب الافضل حتى تصير العوالم الكثيرة كانها
عالم واحد محكم التاليف والترصيف فصل في ان محبة كل نور سافل لنفسه مقهورة في محبته للنور
العالي وانما قال فالنور الاقرب اي العقل الاول بالفاء اشعارا بانه نتيجة القاعدة السالفة وهي ان
لعينك مشاهدة وشروق شعاع لانه اذا كان كذلك فللنور الاقرب مشاهدة لنور الانوار وشروق منه
عليه لعدم الحجاب بينهما على ما تقرر في القاعدة السالفة ومحبة له اي لنور الانوار ولنفسه لانه يدركهما
مع ان ادراك الملايم يقتضي اللذة الموجبة للمحبة ولان قوة الكمال يقتضي كثرة الملائمة وهي شدة اللذة الموجبة
لغلبة المحبة فكلما كان الشيء اكمل واعجب كان الذ واحب ولان نور الانوار اكمل الذوات واعجبها فهو الذ المدركات
واحبها ويلزم منه ان يكون التذاذ كل نور مجرد به ومحبته له اشد من التذاذه بنفسه ومحبته لها فمحبة
النور الانوار الاقرب بل كل نور مجرد لنفسه مغلوبة في صولة محبته له واليه الاشارة بقوله ومحبته لنفسه
مقهورة في قهر محبة نور الانوار فصل في بيان ان اشراق المجردات بعضها على بعض ليس بانفصال
شيء منها وقرره بقوله اشراق نور الانوار على الانوار المجردة ليس بانفصال شيء منه كما بين لك يعني في آخر
الفصل الثاني من هذه المقالة بل هو نور شعاعي يحصل منه في النور المجرد بما فاضته عليه لاستعداده لقبوله
وعدم الحجاب بينهما على مثال ما مر في الشمس اي في اشراقها على ما يقبل منها كالارض مثلا وهو انه اذا
حصل مقابلة بينهما افاض العقل المفارق الهيئة النورية الشعاعية عليها فان نسبة الانوار المجردة الى
نور الانوار الذي هو شمس عالم العقل في قبول الاشعة الشمسية الالهية كنسبة الارض الى الشمس في قبولها
الاشعة الشمسية الجرمية وكما انه اذا ارتفع الحجاب بين الشمس والارض استنارت بنورها كذلك اذا ارتفع
الحجاب بين الانوار المجردة وبين نور الانوار استنارت بنوره والمشاهدة اي مشاهدة الانوار المجردة لنور
الانوار امر آخر غير اشراقه عليها كما ضربنا لك المثال في الشمس من اشراقها على العين غير مشاهدة العين لها
فالنور الحاصل في النور المجرد من نور الانوار هو الذي نخصصه باسم النور السانح لكنه لا نعني بهذا الاصطلاح
انه قد يستعمل في اشراقات الانوار المجردة بعضها على بعض كما تبين من استعمالنا له فيما ياتيك وهو نور
عارض اي للانوار المجردة غير داخل في حقيقتها والنور العارض ينقسم الى ما يكون في الاجسام والى ما
يكون وفي بعض النسخ والى ما يكون في الانوار المجردة وذلك لافتقار النور العارض الى ما يقبله ويقوم به من
الجواهر القائمة بنفسها جسمية كانت او عقلية فصل في كيفية صدور الكثرة عن الواحد الاحد وترتيبها
وبيان ان ما ذهب اليه المشاؤون في ذلك ليس بمستقيم فقدم الثاني على الاول وقال النور الاقرب اي العقل
الاول لما حصل منه برزخ وهو الفلك الاعلى ونور مجرد هو العقل الثاني ومن هذا اي ومن هذا النور المجرد

نور مجرد آخر هو العقل الثالث وبرزخ هو فلك الثوابت فاذا اتضح هكذا اي على هذا الترتيب على ما يقوله
المشاؤون وهو ان يحصل من كل عقل عقل آخر وفلك الى ان يحصل تسعة افلاك والعالم العنصري وتعلم
اي وانك تعلم ان الانوار المترتبة سلسلتها واجبة النهاية لاجتماعها معا فينتهي اي هذه السلسلة في
جانب النزول الى نور لا يحصل منه نور مجرد آخر واذا صادفنا في كل برزخ من الاثيريات اي في كل
فلك من الافلاك السبعة كوكبا وهي السيارات السبع وفي كرة الثوابت من الكواكب ما ليس للبشر حصرها
لانها اكثر من قطرات البحار وذرات الرمال فلا بد لهذه الاشياء لتكثرها من اعداد جهات اي من جهات
كثيرة وفي بعض النسخ من اعداد وجهات اي اعداد من العقول وجهات كثيرة لها لا تنحصر عندنا ليمكن صدور
ما لا ينحصر عندنا من الكواكب عنها فنعلم وفي بعض النسخ فيعلم اي من هذا التقرير ان كرة الثوابت لا يحصل
من النور الاقرب اذ لا تفي جهات الاقتضاء بالكواكب الثابتة فهو اي ذلك الفلك وهو الثامن بما فيه
من الكواكب ان كان من احد من العوالي اي من العقول العالية وهي ما يكون اقرب الى المبدا فليس فيه
جهات كثيرة سيما على راي من جعل في كل عقل جهة وجوب وامكان لا غير وهم بعض الحكماء فان اكثرهم
يجعلون لكل عقل جهات ثلثا وجوبه بالغير وامكانه في نفسه وماهيته فيعقل الوجوب ونسبته الى الاول
يوجب عقلا وبما يعقل من امكانه وخسته جرما فلكيا وبما يعقل من ماهيته نفسا فنسبته الى العلة
اشرف فيوجب بها الاشرف وهو العقل وامكانه اخس الجهات فاقتضى به الاخس وهو المادة وان
كان اي الفلك الثامن من السوافل اي من احد من العقول السافلة وهي ما يكون ابعد من المبدا فكيف
يتصور ان يكون اي برزخ السافل وهو الثامن بالفرض اكثر من برازخ العوالي وفوقها اي وان يكون
فوق برازخ العوالي وكواكبه اكثر من كواكبها اي كواكب العوالي ويودي الى المحالات لوجوب كون البرزخ
الصادر عن السافل اصغر من الصادر عن العالي واسفل مكانا منه واقل كواكبا فلا يستمر على هذا
اي على التقدير الذي بين من التقرير الترتيب الذي ذكره المشاؤون وهو ان الافلاك التسعة على ترتيب
العقول التسعة لاستحالة ان يكون كذلك لما علمت وكل كوكب في كرة الثوابت له تخصص اي بموضع وضع
معين لا بد له اي لذلك التخصص او لذلك الكوكب من اقتضاء ومقتض يخصصه لاستحالة ان يكون هذا
التخصص من ماهية الثمن او لوازمها لاستواء نسبتها الى جميع المواضع منه لبساطة الاجرام الفلكية
وكونها على طبيعة واحدة هذا ان كانت الثوابت متفقة بالنوع لاحتياجها الى المخصصات حينئذ واما ان
كانت مختلفة بالنوع فامتناع صدورها اظهر فاذن للانوار القاهرة وهي المجردات عن البرازخ وعلائقها
وفي بعض النسخ وعلاقتها يعني العقول الصادر عنها الاجرام الاثيرية من الافلاك والكواكب اكثر من عشرة وعشرين

وما تزوماتين ولما استشعران يقال لو كان كذلك لكانت الافلاك اكثر من ذلك قال ومنها اى ومن هذه
القواهر ما لا يحصل منه برزخ مستقل كالفلك ليلزم ما ذكرتم بل يحصل منه غير مستقل مركوز فيه
كالكوكب فان البرازخ المستقلة وهى الافلاك اعدادها اقل من عدد الكواكب وهى اى وهذه القواهر
الكثيرة مع كثرتها مكثرة فيحصل من النور الاقرب ثان ومن الثانى ثالث وهكذا رابع وخامس الى مبلغ
كثير وكل واحد يشاهد نور الانوار ويقع عليه شعاعه اذ لا حجاب بينهما لتقدسهما عن المواد ولا ابعاد
والانوار القاهرة ينعكس النور من بعضها على بعض فكل عال يشرق على ما تحته بالمرتبة اى على كل ما تحته
بالمرتبة حتى ان النور الاقرب يشرق على ما تحته الى النور الابعد وكل سافل يقبل الشعاع من نور الانوار
بتوسط ما فوقه رتبة رتبة حتى ان القاهر الثانى يقبل من النور السانح وهو الشعاع الفايض من
نور الانوار مرتين مرة منه بغير واسطة وباعتبار النور الاقرب مرة اخرى والثالث اربع مرات اي
وان القاهر الثالث يقبل من الشعاع الفايض من نور الانوار اربع مرات ينعكس مرتا صاحبه والثانى
عليه وما يقبل من نور الانوار بغير واسطة ومن النور الاقرب بغير واسطة ايضا والرابع ثمانى مرات
اربع مرات من انعكاس صاحبه وهو الثالث ومرتا الثانى ومرة من النور الاقرب ومن نور الانوار
بغير واسطة وهكذا يتضاعف اى الانوار السانحة فى النزول الى مبلغ كثير يعجز القوى البشرية عن الاحاطة
به وذلك لان النور الخامس يقبل من الشعاع الفايض ست عشرة مرة ثمان مرات ينعكس عليه من الرابع واربع
مرات من الثالث ومرتا الثانى ومرة من النور الاقرب ومرة من نور الانوار بغير واسطة وعلى هذا
القياس يقبل السادس اثنين وثلثين مرة والسابع اربعا وستين مرة الى ان يحصل ما لا يحصى كثرة لعدم
الحجاب منها فان الانوار المجردة العالية لا يحجب من السافلة وبين نور الانوار اذ الحجاب من خاصية
الابعاد وشواغل البرزخ مع اى وهكذا يتضاعف الى مبلغ كثير مع ان كل نور قاهر يشاهد نور الانوار
والمشاهدة غير الشروق وفيض الشعاع على ما علمت فاذا تضاعفت الانوار السانحة هكذا فكيف
مشاهدة كل عال واشراق نوره على سافل سافل من غير واسطة وبواسطة متضاعفة الانعكاس
وفى بعض النسخ متضاعف الانعكاس يعنى اذا كان تضاعف الانوار السانحة من نور الانوار هكذا فكيف
يكون مشاهدة كل عال واشراق نوره على كل سافل الذى هو متضاعف الانعكاس لانه ينعكس بالمشاهدة الى
ما فوقه وبالاشراق الى ما تحته بخلاف نور الانوار فانه لا يمكن فى حقه الثانى دون الاول اذ التى هى
متضاعفة الانعكاس اذ يحصل من المشاهدة والاشراق جملة عظيمة كالحاصلة من اشراقات بعضها
على بعض فيتضاعف الانوار بالانعكاسات الاشراقية والمشاهدية ويجوز ان ينصب متضاعفة الانعكاس

على الحال ويحصل من جميع هذه الانوار انوار مجردة قايمة بذاتها لان الاشراقات العقلية الواقعة على
الانوار المجردة الحية تقتضى حصول مثلها واعتبر باشراق العقل على النفس وصيرورتها مثله فى
التجرد ومشاهدة المجردات الى غير ذلك واحدس منه ان النور العالى اذا اشرق على السافل
يصير السافل مثله فيما ذكرنا وبالجملة يصير نورا آخر غير ما كان باعتبار قرب رتبته من العقل
الذى اشرق عليه بخلاف ما اذا كان الاشراقات على ما لا حيوة له فانها وان كانت موجودة فى
نفس الامر فانها لا تقتضى حصول انوار مجردة وانما تقتضى استعداد النور فى المحل لا تجرده لانه انما تقتضى
تجرد الحى لا الميت والى هذا اشار بقوله واعلم ان الاشعة البرزخية وهى الجسمانية العرضية
اذا وقعت على برزخ تشتد النور فيه لاعداد اى لاعداد تلك الاشعة لانها انما تشتد بحسب تعددها
وكثرتها وقد يجتمع فى محل واحد ما لا تمايز اعداده الا تمايز بعلله وفى بعض النسخ الا تمايز العلل
كاشعة سرج فى حايط اذ لا يمكن تمايز اعداد تلك الاشعة بعضها عن بعض الا تمايز عللها
وهى السرج فانا نعلم ان الشعاع الواقع من احدها على الحايط غير الواقع من الآخر ولهذا فيقع الظل
عن بعضها مع بقاء بعض ولو كان الواقع من بعضها عين الواقع من الآخر لما كان كذلك وليس هذا
اى اشتداد ضوء الحايط بسبب كثرة السرج ولا السرج بالنسبة الى ضوء الحايط كشئ يشتد من مبدا
واحد كما اشتد حرارته من النار مثلا او عن مبدأين كالنار والشمس مثلا ويبقى بعدهما اي
بعد زوالهما الشدة اى تلك الشدة وهى حرارة الماء لان الاشعة لا يبقى بعد زوال السرج لا اشتدادها
بعد زوال بعضها ولا كاجزاء علة لواحد اى لمعلول واحد كيف كان اى ذلك الواحد فانه ليس كاجزاء
علة البيت لان السرج بالنسبة الى ضوء الحايط وان كانت كاجزاء علته لكن لا يعدم الضوء ظاهرا بعدم
جزء لحلاف البيت المركب من اجزاء يعدم بعدم كل جزء وقد يجتمع ما مثل سوقين الاثنين فى محل واحد
وفى بعض النسخ وقد يجتمع اشراقات ما كثيرة مثل سوقين الاثنين فى محل واحد ههنا اى فى الانوار
كما اجتمعت فى الاجسام ولكن لا يعلم البرزخ بزيادة من كل اشراق بخلاف ما اذا كانت الاشراقات
المعدودة على خفى اذ يغيب ذاته عنه ولا ما يشرق عليه ولا ما يزداد من كل واحد اى من الانوار
بالاشراق اذ اشتغال المجرد بالاشراق والمشاهدة الى مرتبة اعلى كما عرفت يحصل من المشاهدات
ويكثر الاشراقات على عقل امثال كثيرة له فيحصل عدد من القواهر المرتبة كثير بعضها من بعض
باعتبار آحاد المشاهدات وعظم اى وباعتبار عظم الاشعة التامة التى هى آحاد الاشراقات

الكاملة وهي القواهر الاصول الاعلون ثم يحصل من هذه الاصول بسبب تراكيب الجهات التي هي الفقر
والاستغنا والمحبة ومشاركاتها اي مشاركات تلك الجهات ومناسباتها لافتقار حصول الانوار
العقلية الى جهات عقلية ومشاركات ومناسبات بينها كالمشاركة جهة الفقر مع الشعاعات وكذا
مشاركة جهة الاستغنا معها وكذا مشاركة جهة القهر معها وكذا المشاركة جهة المحبة معها ومشاركات
اشعة قاهرة بعضها مع بعض ومشاركات اشعة بعض مع بعض اشعة غيره اعدادا اي اعداد
كثيرة لا ينحصر في حد اذ يحصل من كل جهة بانفرادها شي ومشاركة كل نور من الانوار في جهة من الجهات
شي وكذا من كل اثنين او ثلثة او اربعة منها فصاعدا شي وكذا حكم كل جهة مع المناسبات التي منها ومشاركات
اي ويحصل من الاصول بمشاركات اشعة الجميع سيما الضعيفة النازلة في الجميع مع جهة الفقر يحصل
الثوابت وكثرتها وصور الثوابت المناسبة باعتبار مشاركة بعض مع بعض اي هذه الصور يحصل
باعتبار مشاركة اشعة بعض مع اشعة بعض آخر ومشاركات الاشعة اي ويحصل من الاصول المشاركة
الاشعة يعني اشعة الجميع مع جهة الاستغنا والقهر والمحبة دون جهة الفقر لانه جعلها مع الاشعة سبب
الثامن كافر فكيف يجعلها معها سببا لازدياد الاصنام والمناسبات العجيبة من الاشعة الشديدة
الكاملة والبواقي اي ومن الاشعة البواقي وهي غير الكاملة من الضعيفة والمتوسطة يحصل الانوار القاهرة
ارباب الاصنام النوعية الفلكية وطلسمات البسائط والمركبات العنصرية وكل ما تحت كرة الثوابت
اي من الاجسام علوية كانت وسفلية بسيطة او مركبة فصار كل من هذه الطلسمات هو نور قاهر هو صاحب
الطلسم والنوع القائم النوري وهذا هو المسمى بالمثل الافلاطونية وبحسب ما يقع ارباب الطلسمات تحت
اقسام المحبة والقهر والاعتدال اي كائنة لمباديها يختلف في الكواكب وغيرها اي من الاجسام
ما يوجد سعدية كالمشتري والزهرة ونحسية كزحل والمريخ واعتدالا كعطارد والانواع النورية القاهرة
اقدم من اشخاصها التي هي طلسماتها في هذا العالم اي متقدمة عليها لتقدمها بالعلية والذات والامكان
الاشرف يقتضي وجود هذه الانواع النورية المجردة لانها اشرف من الانواع الجسمانية لتجردها عن المواد
واذا وجد الاخس فيجب ان يكون الاشرف قد وجد اولا على ما سبق في قاعدة الامكان الاشرف والانواع
ليست في عالمنا عن مجرد الاتفاقات لان الاتفاقي لا يكون دائما ولا اكثريا وهذه الانواع الموجودة عندنا
محفوظة لا تتغير ابدا فانه لا يكون من الانسان غير الانسان ومن البر غير البر فالانواع المحفوظة عندنا ليست
عن مجرد الاتفاق لان الامور الدائمة الثابتة على نهج واحد لا تعلل بالاتفاقات العرضية وعن مجرد تصور نفوس
محركة للفلك وغايات على ما ذهب اليه بعض الناس لان تصورها من فوقها اي حاصل من علل فوقها
اي فوق تلك النفوس من الانوار المجردة اذ لا بد من علل لها اي لتصوراتها ولو كان كذا لادى الى التكثر في ذاته

101a

تعالى كما سيجيء وما سموه اي المشاؤن عناية وهي تعقل نور الانوار الوجود على ما هو عليه وانه علة
لوجود الموجودات ستبطله فليس علة الانواع المحفوظة عندنا ما سموه عناية ولا انتقاش صورها
في العقول لانها لا تصح واليه الاشارة بقوله والصور النوعية المنتقشة في المجردات القاهرة
المطابقة لما تحتها غير صحيحة اذ هي لا تنفعل عما تحتها لان العالي لا ينفعل عن السافل بل الامر
بالعكس فان المعلول ينفعل عن العلة لا العلة عن المعلول ولما استشعر ان يقال لم لا يجوز ان
يكون الصور النوعية المنتقشة في المجردات عن صور في بعضها قال ولا يكون الصور العارضة
في بعضها اي بعض المجردات القاهرة حاصلة عن صور عارضة في بعض اي بعض اخر من تلك المجردات
التي هي اعلى منها اذ لو كان كذلك فانه ينتهي اي تكثر صور العلة في الصعود الى ان يكون تلك الصور
في ذاته تعالى بل الى تكثر نور الانوار فيتكثر تعالى عنه علوا كبيرا واذا امتنع ان يكون الانواع المحفوظة
معلول العناية او لصور منتقشة في المجردات حاصلة فيما فوقها او ما تحتها فلا بد وان يكون
نوعها اي نوع هذه الانواع وصورها قائما بذاته في عالم النور ثابتا لا يتغير ولا يتبدل وهي المدبرة
لهذه الانواع ومعتنية بها وحافظة لها ومقتضية عليها الهيات المناسبة كالالوان الكثيرة العجيبة
التي في ريش الطاوس فان عليها رب نوعه لا اختلاف امزجة الريشة على ما يقوله المشاؤن اذ
لا برهان لهم على ذلك ولا قدرة على تعيين اسباب تلك الالوان فالحكم بمثل هذه الاحكام من غير مراعاة
قانون محفوظ مضبوط ووجود رب نوع حافظ له ولاشخاصه مفيض عليها الهيات المناسبة غير صحيح
ولما ثبت ان علل الانواع الجسمانية هي الانوار المجردة القاهرة وبين الجسمانية تكافؤ من وجوه منها
انه ليس بعضها علة بعض ولا فيها ما هو اشرف من الاخر من كل وجه بل كل اشرف من وجه واخس
من اخر فيجب ان يكون بين عللها وهي الانوار العقلية تكافؤ نوري كتكافؤ معلولاتها فيلزم ان يكون
طائفة من الانوار العقلية ليس بعضها علة لبعض ولا اشرف منه من كل وجه بل يكون معلولة
لغيرها وكل اشرف من وجه واخس من اخر ولا يتصور ان يوجد الانوار القاهرة المتكافئة
بالمعنى المذكور وهو ان لا يكون بعضها علة بعض الى اخره عن نور الانوار معا اي دفعة بلا ترتيب اذ
لا يتصور لكثرة اي لحصولها عنه لما علمت ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فلا بد من متوسطات مترتبة
طولية اي من انوار عقلية متوسطة لها ترتب طولي لا تكافؤ بينها بل يكون لها اصنام متكافئة فلا يستحيل
حصول المتكافئة من غير المتكافئة وهو المراد من قوله وليست القواهر العالية المترتبة اي المتوسطات
المذكورة اصحاب اصنام متكافئة فيجب ان يكون اصحاب الاصنام المتكافئة عن الاعلين اي حاصلة
عن الاعلين التي هي المتوسطات الطولية وبكثرها عناسات اي وان يكون تكثر اصحاب الاصنام

حاصلا بمناسبات أشعة في الاعلين وان كان يتصور فضلها ما في اصحاب الطلسمات اي النوعية
النورية ونقص ما لاجل كمال الاشعة اي الف نصه عن الاعلين المقتضية لها ونقصانها
في الطلسمات مثلها حتى يكون نوع متسلطا على نوع من وجه لا من جميع الوجوه كالانسان
على الاسد من وجه والاسد على الانسان من وجه آخر وكذا حكم جميع الانواع الجسمية
ولو كانت المرتبات الجسمية في الافلاك عن الاعلين المترتبين اي في الطول كما ذكرنا كان المريخ
اشرف من الشمس مطلقا ومن الزهرة لكون فلكه فوق فلكيهما وكذا من جميع ما تحته لما ذكرنا
وليس كذا بل بعضها اعظم كوكبا وبعضها اعظم فلكا وبينها تكافؤ من وجوه اخرى فمن اربابها
اي اصحاب الاصنام ايضا كذا اي يكون تكافؤ من وجوه فان آثار المعلول مستفادة من آثار العلة
والفضائل الدائمة الثابتة ونحوها اي من الآثار والاحوال لا تبتنى على الاتفاقات التي لا تكون دائمة
ولا اكثرية بل على مراتب العلل اي بل يجب ان تبتنى على مراتب العلل العقلية المستمرة الوجود الثابتة
فالانوار المجردة تنقسم الى انوار قاهرة وهي التي لا علاقة لها مع البرازخ لا بالانطباع ولا بالتصرف
وفي الانوار القاهرة انوار قاهرة اعلون وهي الطبقة الطولية المترتبة في النزول العلي فانها
بعضها عن بعض غير حاصل منها شيء من الاجسام لشدة نوريتها وقوة جواهرها وقربها من الوحدة الحقيقية
وقلة الجهة الظلمانية فيها ولو حصل من كل واحد جسم لترتبت الاجسام لترتب عللها من غير تكافؤ واللازم
باطل والملزوم مثله وانوار قاهرة صورية ارباب الاصنام وفي بعض النسخ وارباب الاصنام وفي
بعضها ذوات الاصنام وهي الطبقة العرضية المتكافئة الغير المترتبة في النزول وهي ارباب الاصنام
النوعية الجسمانية وهي قسمان احدهما يحصل من جهة المشاهدات وثانيهما من جهة الاشراقات
الحاصلين من الطبقة الطولية وان الانوار الحاصلة من المشاهدات اشرف من الحاصلة من الاشراقات
وكان العالم المثالي اشرف من العالم الحسي وجب صدور عالم المثال عن الانوار المشاهدية وعالم
الحس عن الاشراقية فالاشرف علة الاشرف والاخس علة الاخس على ما في كل واحد من العالمين
من التكافؤ فان كل ما في عالم الحس من الافلاك والكواكب والعناصر ومركباتها والنفوس المتعلقة
بها موجود مثله في عالم المثال وكما انه لا بد في الانوار الاشراقية من نور هو اعظمها نورية وعشقا
وهو علة الفلك الاعلى الحسي كذلك لا بد وان يكون في الانوار المشاهدية نور هو اعظمها وهو علة الفلك
الاعلى المثالي وكما ان الفلك الاعلى المحيط بكل واحد من العالمين لا يكون فيه شيء مما تحته ولا امثاله

بل هو كالاجسام وقاهرها فكذا يكون حكم علته العقلية بالنسبة الى ارباب الاصنام التي في الطبقة
العرضية والى انوار مدبرة للبرازخ وان لم تكن منطبعة فيها لحصل اي تلك المدبرات وهي النفوس
الناطقة مع هيآتها النورية من كل صاحب صنم في ظله البرزخي باعتبار جهة عالية نورية
والبرزخ وكذا هيآته الظلمانية يحصل مما حصل منه النور المدبر ولكن انما هو من جهة فقرية
وهي النازلة الظلمانية اذا كان اي انما يحصل من صاحب صنم في ظله البرزخي نفس مدبرة اذا كان
برزخه قابلا للتصرف نور مدبر اي النفس لا تفاض على كل برزخ بل على ما يكون مستعدا لقبولها
والنور المجرد لا يقبل الاتصال والانفصال فان الانفصال وان كان عدم الاتصال لكنه
ليس عدما محضا بل هو عدم ملكة ولهذا لا انفصال الا فيما يمكن فيه الاتصال والغرض من ايراده هاهنا
ان حصول النفس الناطقة من ارباب الاصنام ليس بانفصال شيء منها بل على الوجه الذي سبق تقريره
في اخر الفصل الثاني من هذه المقالة وكما ان الطبقة الطولية من المجردات لا بد لها من جهة نورية
هي استغناؤها بنور الانوار وبها تصدر عنهم الطبقة العرضية ارباب الاصنام النوعية وهيآتها
النورية فكذلك لا بد لها من جهة ظلمانية هي افتقارها الى الغير وبها يحصل منهم البرازخ
المظلمة وهيآتها الظلمانية والا امتنع صدور الاجسام عنها ولما تبين انه لا يمكن صدور الثوابت
وكثرتها من العقل الاول ولا من احد من العوالي الطولية ولا من السوافل العرضية فقط فتعين
ان يكون صدورها منها مع جهات فقر الاعلين فلهذا قال والاعلون جهات فقرهم تظهر
من البرزخ المشترك اي من جميع الانوار العرضية وجهات فقر العالية وهو كرة الثوابت وما قبلها
من الكواكب وتظهر ايضا في اصحاب الطلسمات جهات فقر الاعلين لجهة فقرية تنقص
من نوريته اي نورية المذكور وهو اصحاب الطلسمات اذ لا بد لجهة الفقر السارية الى ارباب الانواع
من آثار وهو انتقاص نوريتها والفقرة السافلين وهي الطبقة العرضية اكثر منه في الاعلين
وهي الطبقة الطولية لنزولها في المرتبة ونقصان نوريتها لان كثرة انعكاس الانوار يقتضي
قلة نوريتها ولهذا فان النور قد يصل بكثرة الانعكاس الى حيث لا ينعكس عنه النور لضعفه والنهاية
في المترتبات واجبة لما سبق تقريره في موضعه فلا يلزم من كل قاهر قاهر اي من كل نور قاهر
نور قاهر الى غير النهاية ولا عن كل كثرة كثرة اي من الجهات كثرة اي من الانوار والبرازخ الا الى حد
ولا عن كل شعاع شعاع وفي بعض النسخ ولا عن كل شعاع شيء وينتهي النقص اي في جواهر الانوار
النازلة وجهاتها الى ما لا يقتضي شيئا اصلا كما ينتهي الشعاع الحسي بالانعكاسات الكثيرة من بيت

الى آخر الى حد لا يبقى له اثر فى الاضاءة وان كان اى لا يلزم من كل قاهر قاهر ولا عن كل كريم كريم وان كان
لزوم الكريم انما يتصور عن كثيره ولزوم القاهر عن قاهر فان الكريم يجب ان يصدر عن كريم ولا يجب
ان يصدر عنها كريم ولو لزم عن كل كريم كريم لذهب الى غير نهاية وقد عرف استحالته واذا كانت الافلاك حية
لتحركها بالارادة حركة دورية ولها مدبرات اى نفوس مدبرة لاجرامها متصرفة فيها فلا يكون مدبراتها
عللها اى علة لاجرامها اذ لا يستكمل العلة النورية بالجوهر الغاسق وهو الجوهر الفلكى المظلم لان
العلة اشرف من المعلول والمستكمل بالغير اخس منه لكن النفوس الفلكية يستكمل بابدانها التى هى الافلاك فلا يكون
عللها ولا تقهرها اى ولا تقهر العلة النورية الغاسق بالعلاقة اى بسببها اذ من شان العلة ان تقهر
المعلول لا بالعكس لكن الغاسق يقهر مدبره فان النور المدبر مقهور من وجه بالعلاقة فلا يكون علة
الغاسق وهو الافلاك بل عللها كلها هى الطبقة العرضية اصحاب الاصنام وارباب الطلسمات التى هى الانواع
الجسمية فيكون مدبرها اى مدبر الافلاك نورا مجردا اى عن المادة لا عن العلاقة وعللها مجردة عنهما ونسميه
اى مدبر الفلك وهو نفسه الناطقة النور الاسفهبذ لانه باللسان الفهلوى زعيم الجيش ورايسه والنفس
الناطقة رئيس البدن وما فيه من القوى فلهذا كانت اسفهبذ البدن وهذا يرشدك الى انه وفى بعض
النسخ يرشدك الى انه لما كان من لدن الاول اى من لدن نور الانوار ضرورى جهات قهر ومحبة القهر منه والمحبة
من معلوله اذ كل عال قاهر للسافل والسافل عاشق ومشتاق اليه وفى القواهر جهات استغناء
وفقر واستنارة هى جهة استغنائها فتركبت الاقسام اى جهات الفقر والاستغناء والقهر والمحبة
فى المعلولات فصارت اى المعلولات هكذا نور الغالب عليه القهر ونور الغالب عليه المحبة وغاسق فيه
القهر من المستنيرات فى الكواكب كالشمس والقمر لقهرهما الظلمة وانوار غيرهما من الكواكب وغاسق الغالب
فيه المحبة ايضا من المستنيرات الكوكبية كالزهرة مثلا وغواسق غير مستنيرة الغالب فيها القهر وهى
الاثيريات اى الفلكيات المتأبية عن الفساد كالخرق والالتيام والنمو والذبول والتخلخل والتكاثف
واصناف الاستحالة الموثرة اى فى الاجرام العنصرية وهى جهة قهرها اياها وغواسق الغالب عليها المحبة
والذل وهى العنصريات المطيعة لها اى للاثيريات من الافلاك والكواكب العاشقة لاضوائها
المستحقة عند احتجابها عنها اى عن تلك الاضواء ثم النار لما قربت من الاثيريات لزمها اضاءتها على ما
عنها هذا لا يوافق مذهبه لانه ينكر عنصر النار كما سيعيد ولهذا قال وسنذكر شرح ذلك ان شاء الله
وهو ان المراد من النار هو الهواء الحار الملاصق للفلك هذا ان حمل قربها من الاثيريات على القرب المكانى
وان حمل على قرب المرتبة منها النورية وغير ذلك مما سيشرح فيوافق مذهبه ولا يحتاج الى هذا التاويل

وهو الصحيح واعلم ان لكل علة نورية بالنسبة الى المعلول محبة وقهرا وللمعلول بالنسبة اليها محبة
يلزمها ذل لكن اول نسبة وقعت فى الوجود هى نسبة النور الاقرب الى نور الانوار لان الاقرب عاشق له
وهو قاهر اياه بحيث يعجز عن اكتناهه والاحاطة ولما وقعت مشتملة على محبة من جهة الاقرب وقهر
من جهة نور الانوار مع ان طرف القهر اشرف من جانب المحبة كذلك سرت فى جميع الموجودات على هذا
الوجه حتى صارت لكل علة نورية بالنسبة الى المعلول محبة فهو يلزمه عز وللمعلول بالنسبة الى العلة
محبة يلزمها ذل ولاجل ذلك اى ولاشتمال الانوار على هذه الاقسام وازدواجها صار الوجود بحسب
تقاسيم النورية والعاشقية والمحبة والعز اللازم للقهر بالنسبة الى السافل والذل اللازم للمحبة
بالنسبة الى العالى واقعا على ازواج كما قال تعالى ومن كل شئ خلقنا زوجين لعلكم تذكرون يعنى هذه
المعانى التى غفل عنها الجمهور ولذلك انقسمت الجواهر الى انوار وغيرها وهى الاجسام وهى الى اثيرى وعنصرى
والاثيرى الى السعد والنحس والنيرين الشمس والقمر مثلا الى العقل والنفس والعنصرى الى اقسام تنتهى الى
الذكر والانثى والانوار الى عال قاهر وسافل مقهور بحسب ازدواج فى كل قسم طرف قاهر عال شريف مع
طرف مقهور سافل خسيس كل ذلك لسريان تلك النسبة الاولى العقلية فى الموجودات

فصل

فى تتمة الكلام على الثوابت وبعض الكواكب ولما لم يكن ترتب الثوابت واقعا جزافا وهو الذى يجازفه
وهو فارسى معرب فيكون ظلا لترتب عقلى من انوار مجردة لانها علل الاجسام وهيآتها مع ان كل اثر
فى المعلول فانه من آثار العلة لا محالة ومن الترتيبات اى الواقعة فى الوجود بل ومن الكواكب فى الثوابت
ما لا يحيط البشر بعلمه اما الترتيبات فلخفائها واما الكواكب فلكونها غير مرصودة او غير مرئية لصغرها
وعجائب عالم الاثير ونسب الافلاك وغيرها فى عدد تحت تفصيل امر صعب تعسر او تعذر الوقوف
واقامة البرهان عليه ولا امتناع ان يكون وراء فلك الثوابت عجائب اخرى اى من الافلاك والثوابت
وكذا فى فلك الثوابت لا ندركها لما ذكرنا واعلم انه لا ميت فى عالم الاثير بل كله حى لتحرك كل فلك بالارادة
حركة تخالف حركة الفلك الآخر او نوعها فلكل فلك نفس ناطقة مدبرة وتقيد هذه المدبرات بالعلوية احترازا
عن المدبرات السفلية وهى النفوس الناطقة الانسانية وسلطان الانوار المدبرة العلوية وقوتها يحصل
الى الافلاك بتوسط الكواكب ومنها ينبعث القوى اى المبدئية والكوكب كالعضو الرئيس المطلق فنسبته
الى الفلك المركوز فيه نسبة القلب الى البدن وهورخش هو اسم الشمس بالفهلوية وهو طلسم شهريور وهو
بالفهلوية اسم اعظم انوار الطبقة العرضية التى هى ارباب الاصنام النوعية والطلسمات الجسمية بعد
ما هو علة الفلك الاعلى الحى على ما تقدم نور شديد الضوء به تتم الامتزاجات العنصرية ويكون المواليد الثلث
فاعل النهار
وحصول الاستعدادات المختلفة المقتضية لافاضة النفوس الناطقة والصور والاعراض

رئيس بل العالم الجسماني يتنور ويسخنه ويفيض عليه من انواره العجيبة واشعته الغريبة ما يتم به الكون ولهذه الفضايل والكمالات ذهب ارباب المكاشفات واصحاب المباحثات الشريفة من حكماء الشرق الى وجوب تعظيمه وهو المراد من قوله واجب تعظيمه في سنة الاشراق وما ازداد على الكواكب اي التي فوقها الى الثوابت بمجرد المقدار والقرب بل بالشدة فان ما ترى اي من الثوابت بالليل وباقي السيارات مقدار مجموعها اكبر من الشمس ما لا يعاش ولا ينفعل النهار فسبحان من صورها ونورها وفي علو جلال بارئها دورها

فصل في بيان علمه تعالى على ما هو قاعدة الاشراق وابطال ما ذهب اليه المشاؤون في علمه وعنايته ايضا لما بين ان الابصار ليس من شرط انطباع شبح اي شبح المبصر في الرطوبة الجليدية على ما يراه المعلم الاول والتابعون له او خروج شيء اي من البصر الى المبصرات وهو الشعاع على ما يراه القايلون به بل كفى اي في الابصار عدم الحجاب بين الباصر والمبصر اذ عند مقابلة المستنير للعضو الباصر يقع للنفس علم اشراقي حضوري على المبصر فتدركه واذا كان عدم الحجاب كافيا في العلم الاشراقي الحضوري ونور الانوار نور محض لا يمكن احتجابه عن ذاته ولا احتجاب غيره من الموجودات العقلية والحسية عنه فنور الانوار ظاهر لذاته اي مدرك لها على ما سبق اي بيانه في كل مجرد وغيره ظاهر له فيكون مدركا له فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات والارض اذ لا يحجبه شيء عن شيء واذا لم يحجبه شيء عن شيء فيدرك جميع الاشياء بالاشراق الحضوري الذي هو اشرف انحاء الادراك لا بصورة في ذاته فتتكثر ذاته المقدسة وجهاته لكونه فاعلا وقابلا مع ان جهة الفعل غير جهة القبول فلا يكون واحدا حقيقيا واعلم انه وان تقدم ان نور الانوار ليس له صفة حقيقية مستقرة في ذاته كالحيوة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر الى غير ذلك بل كلها عين ذاته اراد ان يشير اليه ههنا بوجه اخر وهو انه اذا لم يحجبه شيء عن شيء فعلمه وبصره واحد ولا يحجبه شيء من شيء كما في الشاهد ونوريته قدرته اذ النور فياض لذاته فالنور المجرد المحض صفاته عين ذاته والمشاؤون واتباعهم قالوا علم واجب الوجود ليس زايدا عليه اذ لو زاد عليه والعلم عندهم عبارة عن حصول صورة المعلوم في العالم لتكثر ذاته المقدسة بل هو اي علم واجب الوجود عبارة عن عدم غيبته عن ذاته المجردة عن المادة وقالوا وجود الاشياء عن علمه بها اي حاصل عنه فيقال لهم لم لا يجوز ان يكون علمه بالاشياء سببا لوجودها لا انه ان علمه لزم من العلم شيء فيتقدم العلم على الاشياء اي العلم بالاشياء على وجودها لوجوب تقدم العلة على المعلول بالذات وعلى عدم الغيبة عن الاشياء فان عدم الغيبة عن الاشياء يكون بعد تحققها اي وجودها لا يستحيل ان يكون عدم الغيبة عنها حال عدمها مطلقا

على ما لا يخفى او عدمها في الخارج ووجودها في ذاته تعالى يفادي من لزوم الكثرة فيعين ان يكون حال وجودها في الخارج لكن العلم بالاشياء عبارة عن عدم الغيبة عنها فيلزم تقدم عدم الغيبة عنها على عدم الغيبة عنها بالذات وهو محال ولما استشعر ان يقال لا نسلم ان علمه بالاشياء عبارة عن عدم الغيبة عنها ليلزم تقدم الشيء على نفسه بل هو عبارة عن عدم الغيبة عن ذاته لان علمه بذاته هو علمه بمعلوله اشار الى تغاير العلمين بقوله وكما ان معلوله غير ذاته فكذلك العلم بمعلوله غير العلم بذاته لوجوب مغايرة العلم باحد المتغايرين للعلم بالمغاير الاخر على ما يشهد به الفطرة السليمة وكما ان علمه بذاته عدم غيبته عنها فكذلك علمه بالاشياء هو عدم غيبته عنها ولما استشعر ايضا ان يقال لم لا نقول ان علمه بمعلوله هو علمه بذاته بل نقول ان علمه بمعلوله منطو في علمه بذاته فاذا كان علمه بذاته هو ذاته فكذا علمه بلوازمه هو ذاته ايضا واذا كانت ذاته علة وجود ما عداه فعلمه بلوازمه علة لوجودها واما المحقق هذا لا انطووا على ما ذهبوا اليه فهو انه تعالى يعلم ذاته على ما هي عليه بحقيقتها وحقيقتها انه وجود محض هو ينبوع وجود الماهيات كلها على ترتيبها فان علم نفسه مبدا لها انطوى العلم بها في علمه بذاته وان لم يعلم نفسه على ما هي عليه وهو محال لا انه علم ذاته لانها غير غايبة عنها وهو كما هو عليه مكشوف لذاته والواجب مثلا اذا علم ذاته يعلمها حية قادرة لا محالة والا لم يكن علمها على ما هي عليه فالعلم بالكل منطو تحت علمه بذاته من غير ان يؤدي ذلك الى كثرة في علمه وفي ذاته وقد يستوضح ذلك بحال الانسان فان له في العلم ثلثة احوال احدها ان يفصل صور المعلومات في نفسه وثانيها ان يكون له قوة تفصيلها من غير ان يكون في ذهنه علم حاضر وثالثها كما اذا سمع تقرير مسئلة من غيره فيعلم ان ذلك التقرير باطل وانه يقوى على ابطاله قطعا فهو في الحال يعلم من نفسه يقينا انه محيط بجواب ما اورده جملة وان لم يفصل في ذهنه مرسا فاذا خاض فيه فصله متبينا من الامر البسيط الكلي الذي كان يدركه من نفسه فينبغي ان يقدر ان علم الاول بالكل من قبيل الحالة الثالثة قال واما ما يقال ان علمه بلوازمه منطو في علمه بذاته هربا من القول بوجود الصور في ذاته كلام القايل بحثه فان علمه سلبي عندهم اي عند القايلين بالانطواء فكيف يندرج العلم بالاشياء على كثرتها واحتياجها الى اضافات متعددة في السلب الذي يلزمه اضافة واحدة فان قيل يندرج العلم بالاشياء في السلب كما اندرج السلوب الغير المتناهية من سلب الجسمية والعرضية وغيرهما في سلب الامكان عنه قلنا ذاك امر اعتباري وعلمه بالاشياء امر محقق فكيف يقاس عليه سلمنا لكن العلم باللازم مع العلم بالملزوم فعلا وقوة فكيف يكون علمه بذاته بالفعل وبلوازمه بالقوة والتجرد عن المادة سلبي اذ معناه انه غير مادي وعدم الغيبة ايضا سلبي فان عدم الغيبة لا يجوز ان يعني به الحضور حتى يكون ثبوتيا اذ الشيء لا يحضر عند ذاته فان الذي حضر غير من يكون عنده الحضور

فلا سال اى الحضور الا في شيئين بل اعتبارى بل يراد بعدم الغيبة ما هو اعم من الحضور فيفسر بالحضور اذا
كان عدم غيبة الذات عن غيرها و لا يفسر به اذا كان عدم غيبة الذات عن الذات فكيف يندرج العلم
بالغير في السلب ثم اى في بيان ان العلم باللازم غير منطوى في العلم بالملزوم نقول الضاحكية شي غير الانسانية
فالعلم بها غير العلم بالانسانية لان العلم باللازم غير العلم بالملزوم قطعا والضاحكية علمها عندنا ما انطوى في
العلم بالانسانية فانها اى لان الانسانية ما دلت مطابقة او تضمنا عليها اى على الضاحكية بل دلالة اى بل
دلت دلالة خارجة فاذا علمت الضاحكية اى بالفعل احتيج الى صورة اخرى غير صورة الضاحكية هي صورة
الانسانية لكون الذهن لا يستقل منها بطريق الالتزام الى الضاحكية بالفعل ودون تلك الصورة معلومة
لنا اى الضاحكية بالقوة فاذن العلم باللازم اما بالفعل وذلك عند العلم بالملزوم كذلك واما بالقوة وذلك عند
عدم العلم بالملزوم بالفعل وعلى هذا لا يكون العلم باللازم منطويا في العلم بالملزوم لكونه معه بالفعل واما
ما ضربوا من المثال في الفرق بين العلم التفصيلي بمسايل وهي الحالة الاولى وبين العلم بالقوة بها وهي الحالة الثانية
وبين مسايل ذكرت فوجد الانسان من نفسه علما بجوابها وهي الحالة الثالثة لا ينفع فان ما يجد الانسان
من نفسه عند عرض المسايل علم بالقوة كان من نفسه ملكة وقدرة على الجواب لهذه المسايل المذكورة وهذه
القوة اقرب اى الى الوجود مما كانت اى من القوة التي كانت قبل السوال فان للقوة مراتب بحسب القرب والبعد
من الوجود ولا يكون اى الانسان عالما بالجواب كل واحد اى من تلك المسايل على الخصوص ما لم يكن عنده صورة
كل واحد واحد وواجب الوجود منزه عن هذه الاشياء اى عن حلول الصورة فيه وكون علمه بالقوة فلا يكون
علمه بالموجودات على الوجه المذكور ثم اذا كان هو وهو ذاته تعالى غيرت وهو لوازمه فسلبتها وهو علمه
عند المشائين الذي هو عبارة عن عدم الغيبة عن الذات المجردة عن المادة كيف يكون علما بها اى بالجسم والبا
بل بالذات الواجبة ولوازمها وعنايته تكفيه ما يجب ان يكونا اى الجسم والباقي الذات الواجبة ولوازمها
عليه من النظام اذا العناية عندهم هو علم الواجب بالكيفية المذكورة وان كان علمه بالاشياء حاصلا من الاشياء
فليطلب العناية المتقدمة على الاشياء والعلم المتقدم اى على الاشياء لان الحاصل منها المتاخر عنها لا يكون عناية
بها ولا متقدما عليها وفي بعض النسخ فليطلب وفي بعض النسخ فبطلت اى العناية المتقدمة على الاشياء
والظاهر ان فليطلب تصحيف فبطلت ويؤيده قوله فاذن الحق في العلم قاعدة الاشراق لا ان الحق انها تعالى
بازاء الباطل وايضا قوله بعد هذا واذا بطلت اى العناية فكانه قال فاذا بطل ما قالوه في العناية
والعلم فالحق فيه قاعدة الاشراق الذي هو مذهب اهل الذوق والكشف من الحكماء المتالهين وهو ان
علمه بذاته هو كونه نورا لذاته وظاهرا لذاته وعلمه بالاشياء كونها ظاهرة له على سبيل الحضور الاشراقي
اما بانفسها كاعيان الموجودات من المجردات والماديات وصورها الثابتة في بعض الاجسام كالفلكيات
او متعلقاتها اى متعلق بها كصور الحوادث الماضية والمستقبلة الثابتة في النفوس الفلكية فانها وان

لم يكن ظاهرة له بانفسها لكنها ظاهرة له بمتعلقاتها التي هي مواضع وفي بعض النسخ مواقع الشعور المستمر
للمدبرات العلوية لاحاطة اشراقاته الظهوري الحضوري بالمدبرات وهي النفوس الفلكية بالذات
وبما فيها من صور الحوادث بالعرض وكذا ان كان في المبادي العقلية صورة يكون ظاهرة وحاضرة
له تبعا لكون المبادي كذلك وذلك اى علمه بالاشياء اضافة لكونه عبارة عن ظهور الاشياء له وظهور
الشي للشي اضافة تحصل لاحدهما بالنسبة الى الاخر وعدم الحجاب الذي هو شرط الابصار سلبي
لا يحتاج اليه في ادراكه تعالى لانه لا يحجبه شي عن شي ليشترط نفيه والذي يدل على ان هذا
القدر وهو ظهور الاشياء له تعالى كاف في علمه بها هو ان الابصار انما كان بمجرد اضافة ظهور الشي
للبصر مع عدم الحجاب فاضافته الى كل ظاهر له ابصار وادراك له وتعدد الاضافات العقلية
اى التي له الى الاشياء الكثيرة لا يوجب تكثرا في ذاته كما سبق تقريره من انه لا يلزم من تعدد الاضافات
التكثر اذ يلزمه اضافة واحدة هي اضافة المبداية تصحح جميع الاضافات ولا من تغير الاضافات
تغير المضاف اليه فان ما ينتقل مما على يميننا الى يسارنا يتغير اضافتنا اليه دون تغير ذواتنا في
انفسها كذلك علمه بالاشياء لما كان حضوريا اشراقيا لا بصورة في ذاته فلا يلزم من بطلان الشي
والاضافة تغير في ذاته تعالى فانه اذا وجد زيد علمه بالحضور الاشراقي وجدت له اضافة المبداية
اليه واذا لم يبق زيد بطلت اضافة المبداية من غير تغير في نفسه واما العناية على ما ذكرها المشاؤن
فلا حاصل لها لما عرفت واما النظام العجيب الموجود في العالم فيلزم من عجب الترتيب الذي بين
المجردات العقلية والنسب اللازمة عن المفارقات واضوائها المنعكسة اى بعضها الى بعض
كما مضى لا من العناية كما ذكروه وهذه العناية مما كانوا يبطلون بها قواعد اصحاب الحقائق النورية
ذوات الطلسمات اى مذاهب القدماء القايلين بالمثل النورية بان قالوا على الوجود والنظام
الجسماني هو العناية التي تقول بها لا المثل التي تقولون بها وهي في نفسها غير صحيحة على ما عرفت
واذا بطلت اى العناية وكونها علة النظام الجسماني فيعنى ان يكون ترتيب البرازخ عن ترتيب الانوار
المحضة واشراقاتها المندرجة في النزول العلى الممتنع في البرازخ لامتناع ان يكون جسم علة جسم
واعلم انه اذا كان في سطح ما سواد وبياض فترى اى البياض اقرب لانه اشبه بالظاهر الاشبه
بالقرب والسواد ابعد لمقابل ما قلنا اى لانه اشبه بالخفي الاشبه بالبعيد فالبياض مناسب للنور والسواد للظلمة ولهذا يلوح على البياض سائر الالوان كما يرى في النور ساير الالوان

ولا نظهر على السواد لون اصلا كما لا يرى في الظلمة لون كذلك ففي عالم النور المحض المنزه عن بعد المسافة كل ما كان
اعلى في مراتب العلل فهو ادنى الى الادون لشدة ظهوره فالواجب وان كان ابعد الاشياء عنا وارفعها
من جهة علو رتبته فهو اقرب الاشياء الينا وادناها من جهة شدة ظهوره وقوة نوره واعتبر ذلك في
الوسايط فان ابعدها اقربها لما ذكرنا فلا ابعد واقرب من الواجب اذ لا ارفع واجلى منه فسبحان الابعد
الاقرب الارفع الادنى واذا كان هو اقرب كان هو اولى بالتاثير في كل ذات وكمالها لان ما عداه
وان كان له تاثير ما فمنه استفاد ذلك لانه واهب ذوات الموجودات ومعطي كمالاتها والنور هو
مغناطيس القرب اي من نور الانوار فان العقل والنفس كلما كان اشد نورا كان اقرب منه واعتبر
ذلك بالنور المحسوس مع الشمس فان نور الانوار شمس عالم العقل **فصل** ومن القواعد الاشراقية
قاعدة الامكان الاشرف وهي ان الممكن الاخس اذا وجد فيلزم ان يكون الممكن الاشرف قد وجد
يعني قبل الاخس وهو اصل عظيم مبني عليه مسايل مهمة كما ستعلم وهو من فروع ان الواحد الحقيقي
لا يصدر عنه الا الواحد فان نور الانوار اذا اقتضى الاخس الظلماني لجهة الوحدانية لم يبق جهة
اقتضاء الاشرف لانه ذو جهة واحدة لا اكثر واذا كان كذلك فاما ان يجوز صدور الاشرف عنه بواسطة
او دونها او لا يجوز مطلقا فان جاز بغير واسطة فقد جاز ان يصدر عن الواجب لذاته في مرتبة شيان
هما الاشرف والاخس وهو محال وان جاز بواسطة فيلزم جواز كون المعلول اشرف من علته لان التقدير
ان صدور الاخس عنه بغير واسطة اذ لو كان بواسطة معلول اخر للواجب والعلة اشرف من المعلول
ومتقدمة عليه بالذات فيكون قد وجد قبل هذا الاخس ما هو اشرف منه وهو المطلوب فاذا جاز
صدور الاشرف بواسطة فلا شك انها الاخس لا محالة فيكون قد جاز صدور الاشرف عن الاخس وهو غير جائز
لخلاف عكسه وان لم يجز صدور الاشرف عنه ولا عن معلوله مع امكانه بالفرض والممكن لا يلزم من فرض
وجوده محال لذاته بل ان لزم فانما يكون لاسباب اخر غير ذاته والا لم يكن ممكنا وهو خلاف المقدر فاذا
فرض موجودا وليس وقوعه بواجب الوجود ولا ببعض معلولاته لان كلامنا الآن مبني على عدم جواز
صدوره منهما فيا لعرون وجوده يستدعي جهة يقتضيه اشرف مما عليه نور الانوار لكونه اشرف من
معلوله مع ان شرف المعلول من شرف علته واقتضاها وهو محال لاستحالة تصور جهة اشرف مما عليه
نور الانوار هذا تقرير البرهان مع مراعاة نظم الكتاب واما على النظم الطبيعي فان يقال لو وجد الممكن
الاخس ولم يوجد الممكن الاشرف قبله لزم اما خلاف المقدر او جواز صدور الكثير عن الواحد او الاشرف

عن الاخس او وجود جهة اشرف مما عليه نور الانوار لان وجود الاخس ان كان بواسطة لزم الاول
وان كان بغير واسطة وجاز صدور الاشرف عن الواجب لزم الثاني وان جاز عن معلوله لزم الثالث وان
لم يجز منهما لزم الرابع واذا بطلت الاقسام كلها على تقدير وجود الاخس مع عدم وجود الاشرف قبله
بالذات فذلك التقدير باطل ويلزم من بطلانه صدق الشرطية المذكورة في صدر الفصل التي هي قاعدة
الامكان الاشرف واذا الاشرف من الواجب ولا من اقتضائه فمحال ان يتخلف عن وجوده وجود الممكن
الاشرف ويجب ان يكون الاشرف اقرب اليه وان يكون الوسايط بينه وبين الاخس هي الاشرف
فالاشرف من مراتب العلل والمعلولات من غير ان يصدر عن الاخس الاشرف بل على العكس من ذلك
الى اخر المراتب ومما يتفرع على هذه القاعدة ويثبت بها وجود العقل واليه الاشارة بقوله والانوار
المجردة المدبرة في الانسان يعني النفوس برهنا على وجودها على ما سبق تقريره والنور القاهر اعني المجرد
بالكلية يعني العقل اشرف من المدبر لافتقار النفس الى الاستكمال دون العقل وابعد عن علائق
الظلمات اذ النفس لها تعلق تدبير بخلاف العقل فهو اي المجرد بالكلية يعني العقل اشرف اي من المدبر
وهو ممكن لان الجوهر المجرد ممكن والا لما وجدت النفس المجردة لكنها وجدت وامكان المجرد الاخس
وهو النفس دليل على امكان المجرد الاشرف وهو العقل واذا امكن وهو اشرف فيجب ان يكون وجود
اولا بناء على هذه القاعدة فان قيل لو صح هذه القاعدة ووجب الامكان الاشرف لما كان بعض الانحاء
ممنوعا عما هو اشرف له واكرم ونحن نرى اكثر الخلق ممنوعين عن كمالاتهم التي حصولها اولى من لا حصولها
فليس الممكن الاشرف واجبا قلنا ان هذه القاعدة انما تطرد في الممكنات الثابتة المستمرة الوجود بدوام
عللها الثابتة الغير المتاثرة بالحركات الفلكية بخلاف الواقعة تحتها المتاثرة منها كالعنصريات من
المواليد الثلثة وغيرها اذ قد يمتنع عليها بالاسباب الخارجة ما هو ممكن لها بحسب الذات واشرف
واكمل ولهذا جاز ان يعطي الشيء الواحد مرة شرفا واخرى خسة لا لذاته بل لاستعداده باسباب
من الحوادث لا تتناهى واما الامور التي هي فوق الحركات من العقول والنفوس والاجرام الفلكية
ولوازم الكليات الطبيعية فلا يمنعها عما هو اشرف لها واكمل امر من الامور الخارجة لانها اما عللها
او معلولاتها او لا هذا ولا ذاك والاخيران باطلان لان ما لا مدخل له في علية الشيء لا يكون عدمه
سببا لعدمه فاختلاف شرفها وخستها لا يكون لاختلاف استعدادات حادثة لها بالحركات لتقدمها
عليها وتعلقها بعلل ثابتة غير داخلة تحت الحركات لا لاختلاف الفواعل او اختلاف جهاتها فيفعل
بالاشرف الاشرف وبالاخس الاخس وهذا بحث شريف ذكره المصنف في المطارحات استفاد من استاذه

من اشارة اجمالية لارسطو فانه قال في كتاب السماء والعالم ما معناه انه يجب ان يعتقد في العلويات ما هو الاكرم لها والاشرف والى ما ذكرنا اشار بقوله يجب ان يعتقد في النور الاقرب والقواهر اي العقول والافلاك والمدبرات اي النفوس الفلكية ما هو اشرف واكرم بعد امكانه وهي اي والحال ان المذكورات خارجة عن عالم الاتفاقات اي عالم العناصر اذ لا نريد بالاتفاق ما يقع دون مرجح فانه محال بل نعني به كل ما يلحق ماهية لا لذاتها مما يختلف به اشخاصها فان ما يختص به اشخاص الماهية القابلة للكون والفساد يفتقر الى اسباب خارجة غير متناهية فلا مانع لها اي للماهيات الخارجة عن عالم الاتفاقات عما هو اكمل لها لان كمالاتها ان امكنت لذاتها فلا يمنعها امور خارجة عن ذاتها لتقدمها على الخارجيات التي هي الحركات المؤثرة فيها لتأخرها عنها الا فيما تقدم عليها ثم عجائب الترتيب واقعة في عالم الطلسمات والبرازخ وهي كثيرة لا يمكن احاطة العقل بها بل تحير في القدر النزر الذي يدرك منها والنسب بين الانوار الشريفة اشرف من النسب الظلمانية التي في عالم الاجسام لان تلك علل وهذه معلولات هي رشح منها وظل لها والعلة اشرف من المعلول فتجب اي النسب النورية قبلها اي قبل النسب الظلمانية بناء على قاعدة الامكان الاشرف واتباع المشائين اعترفوا بعجائب الترتيب في البرازخ فلكية كانت او عنصرية وهم والعمو زعمهم فعالم البرازخ يلزم ان يكون اعجب واظرف واجود ترتيبا والحكمة فيه اكثر على قواعدهم لان الترتيب والنسب التي بين عشرة اقل كثيرا من النسب التي بين ما لا يحصى كثرة وليس هذا بصحيح فان العقل الصريح الذي لا يشوبه شيء من الامور البدنية يحكم بان الحكمة في عالم النور ولطائف الترتيب وعجائب النسب واقعة اكثر مما هي في عالم الظلمات بل هذه ظل لها ومما يدل على ان الواجب لذاته والعقول التي في الطبقة العالية الطولية والتي في السافلة العرضية وهي ارباب الاصنام كلها انوار مجردة قاطعة الا انها هي اشرف ما في الوجود مشاهدة الكاملين من الانبياء والحكماء المنسلخين عن النواسيت لها كذلك واخبارهم عنها واليه الاشارة بقوله والانوار القاهرة وكون مبدع الكل نورا وذوات الاصنام اي وكونها عطفا على المبدع من الانوار القاهرة شاهدها ويجوز ان يقرأ مرفوعا عطفا على الكون لكن الاول اولى على ما يظهر بالتامل المجردون بانسلاخهم عن هياكلهم مرارا كثيرة ثم طلبوا الحجة عليها لغيرهم ممن لم يشاهدها من اشياعهم واتباعهم ولم يكن ذو مشاهدة ومجرد وفي بعض النسخ وتجرد اي وذو تجرد الا اعترف بهذا الامر واكثر اشارات الانبياء واساطين الحكمة الى هذا وافلاطون ومن قبله مثل سقراط ومن سبقه مثل هرمس واغاثاذيمون وانباذقلس كلهم يرون هذا الرأي واكثرهم صرح بانه شاهدها اي الانوار المذكورة في عالم النور وحكى افلاطون عن نفسه انه خلع الظلمات اي التعلقات البدنية وشاهدها وحكماء الهند والفرس قاطبة على هذا واذا اعتبر رصد شخص كبطليموس مثلا او ابرخس

كهو مع ابرخس او ارشميدس وغيرهما من ارباب الارصاد الجسمانية الفلكية في امور فلكية من الحركات السماوية وغيرها حتى تبعهم الخلق على ذلك بتقليد وبنوا عليه علوما كعلم الهيئة والنجوم فكيف لا يعتبر قول اساطين الحكمة والنبوة على شيء شاهدوه في ارصادهم الروحانية في خلواتهم ورياضاتهم وصاحب هذه الاسطر يعني به نفسه كان اي في مبدأ شروعه في الحكمة شديد الذب عن طريقة المشائين في انكار هذه الاشياء وهي تكثر الانوار الطولية والعرضية ارباب الاصنام والاشراقات والانعكاسات على ما هو رأي الاوائل عظيم الميل اليها اي الى طريقتهم في كون العقول عشرة لا غير وكان مصرا على ذلك لولا ان رأى برهان ربه وهو مشاهدة الانوار بتجرده عن العلاقة البدنية لدوام الخلوات وكثرة المجاهدات واحاطة علمه بان جميع ما في عالم الاجسام من الصور والاشكال والهيئات اصنام واشباح للصور النورية المجردة الموجودة في عالم العقل ومن لم يصدق بهذا ولم يقنعه الحجة فعليه بالرياضات وخدمة اصحاب المشاهدة فعسى يقع له خطفة يرى النور الساطع في عالم الجبروت ويرى الذوات الملكوتية والانوار التي شاهدها هرمس وافلاطن والاضواء المينوية اي الروحانية لما اخبر الحكيم الفاضل والامام الكامل الاذربيجاني عنها في كتاب الزند قال العالم ينقسم قسمين مينوي وهو العالم الروحاني وكيتي وهو العالم الظلماني الجسماني وان النور الفائض من العالم النوري على الانفس الفاضلة الذي يعطي التأييد والرأي وبه يستضيء الانفس ويشرق اتم من اشراق الشمس ويسمى بالفهلوية خره على ما قال زرادشت خره نور يسطع من ذات الله وبه يترأس الخلق بعضهم على بعض ويتمكن كل واحد من عمل او صناعة بمعونته وما يختص بالملوك الافاضل منهم يسمى كيان خره والرأي وهو واحد الآراء جعل الاضواء المينوية ينابيع الخرة والرأي وقال ينابيع الخرة والرأي التي اي الاضواء التي اخبر عنها زرادشت ووقع خلسة الملك الصديق كيخسرو المبارك اليها فشاهدها على ما قال في الالواح الملك الظافر كيخسرو المبارك اقام التقديس والعبودية فاتته منطقية اب القدس ونطقت معه الغيب وعرج بنفسه الى العالم الاعلى منتقشا بحكمة الله وواجهته انوار الله مواجهة فادرك منها المعنى الذي يسمى كيان خره وهو القي في النفس قاهر يخضع له الاعناق وحكماء الفرس كلهم متفقون على هذا اي على ان لكل نوع من الافلاك والكواكب والبسائط العنصرية ومركباتها ربا في عالم النور هو عقل مجرد مدبر لذلك النوع والى هذا اشار نبينا محمد عليه افضل الصلوات واكمل التحيات ان لكل شيء ملكا حتى قال ان لكل قطرة من المطر ينزل معها ملك وجزم حكماء الفرس بوجود

ارباب الاصنام سموا كثيرا منها حتى ان الماء كان عندهم له صاحب صنم من الملوك وسموه خرداد وما
للاشجار سموه مرداد وما للنار سموه ارديبهشت وهو العقل المدبر لنوع النار والحافظ لها والمنور
اياها وهو المدبر لصنوبرتها والجاذب للدهن والشمع اليها وكذلك نوا يثبتون لكل نوع جسماني رب صنم
ذا عناية عظيمة به هو المدبر له والمنمي والغاذي والمولد ولامتناع صدور هذه الافعال المختلفة في النبات
والحيوان عن قوة بسيطة لا شعور لها وفنا عن نفسنا والا لكان لها شعور بها بجميع هذه الافعال من
ارباب الاصنام وهي الانوار التي اشار اليها انباذقلس وغيره من كبار الحكماء المتالهين كهرمس وفيثاغورس
وافلاطن وامثالهم الذاهبين الى ان لكل نوع من الاجسام عقلا هو نور مجرد عن المادة قائم بذاته معتنٍ به
مدبر له وحافظ اياه وهو كلي ذلك النوع اما بمعنى ان نسبة هذا العقل وهو رب النوع الى جميع اشخاص
نوعه المادي على السواء في اعتنائه بها ودوام فيضه عليها واما بمعنى ان رب النوع اصل ذلك النوع كما يقال
كلي ذلك النوع كذا ويعنون به الاصل والمعول عليه ولكون رب النوع اصله قيل انه كلي ذلك النوع واما
بمعنى ان رب النوع لا مقدار له ولا بعد ولا جهة كما يقال للعقول والنفوس كليات بهذا المعنى لا بمعنى
ان رب النوع الذي هو عندهم له ذات متخصصة لا شاركة فيها غير نفس تصور معناه لا يمنع عن وقوع
الشركة فيه حتى يلزمهم ان يكونوا قد حكموا على الجزئي المجرد عن المادة وهو رب النوع بانه كلي ومادي لوجوده
في مواد كثيرة هي اشخاصه والى هذا اشار بقوله ولا اظن ان هولاء الكبار اولي الايدي والابصار ذهبوا
الى ان الانسانية لها عقل هو صورتها الكلية وهو اي ذلك المتشخص موجود بعينه في الكثيرين فكيف
يجوزون ان يكون شيء وهو ذلك العقل ليس متعلقا بالمادة ويكون اي ذلك الشيء بعينه في المادة ثم يكون شيء
واحد بعينه وهو رب النوع الذي هو عقل متشخص في مواد كثيرة واشخاص لا تحصى ولا انهم حكموا بان صاحب
الصنم الانساني مثلا انما اوجد لاجل ما تحته وهو الصنم الانساني حتى يكون اي ما تحته وهو الصنم الانساني
قالبا له اي للنور المجرد الذي هو ربه اذ لا بد وان يكون كل موجود ممكن قالبا لشيء لاستحالة ان يكون صورة بلا معنى
فانهم اشد الناس مبالغة في ان العالي لا يحصل لاجل السافل فانه لو كان كذا مذهبهم وهو ان العالي
الذي هو رب النوع انما حصل لاجل النوع ليكون قالبا له لاستحالة ان يكون صورة بلا معنى للزمهم ان يكون
للمثال اي للعقل الذي هو رب النوع لكونه صورة متشخصة ايضا مثال آخر الى غير نهاية حتى يكون رب النوع
قالبا آخر وهو آخر وهكذا الى غير نهاية بناء على ان كل ممكن لا بد وان يكون قالبا لآخر هو معناه وهذه صورته
والمثال وان كثر استعماله في النوع المادي وهو الصنم حتى كانه اختص به فانما استعمل في رب النوع لان كلا
منهما في الحقيقة مثال للآخر من وجه فكما ان الصنم مثال لرب الصنم في عالم الحس كذلك رب الصنم مثال

للصنم في عالم العقل ولهذا يقال لارباب الاصنام المثل ولا اظن بانهم يحكمون بانها اي بان ارباب الاصنام النوعية
مركبة حتى يقال انه يلزم ان تنحل وقتا ما بل هي ذوات بسيطة نورية قائمة بذواتها لا في اين وان لم تتصور
اصنامها التي هي مثلتها مركبة وليس من شرط المثال المماثلة اي مشابهة للممثل من جميع الوجوه والا
كان المثال بعينه هو الممثل فلا يكون هناك تعدد بل اتحاد وهو باطل فالمثال يجب ان يخالف الممثل من وجه
ويطابقه من آخر والمنازعون يسلمون ذلك فان المشائين سلموا ان الانسانية في الذهن مطابقة
للكثيرين وهي مثال ما في الاعيان مع انها اي الانسانية التي في الذهن مجردة وما في الاعيان وهو
الانسانية التي في الخارج غير مجردة وهي اي التي في الذهن غير متقدرة ولا متجوهرة بخلاف ما في الاعيان
لان الانسانية الخارجية متقدرة متجوهرة فليس من شرط المثال المماثلة بالكلية فلا يلزم من تركب الصورة
الانسانية وغيرها في عالم الاجسام تركب مثلها وهي ارباب الاصنام ولا احتياج افتقار الصور النوعية ههنا الى
القيام بالمادة افتقار مثلها في عالم الانوار اليها فان للماهية النورية كمالا في ذاتها به تستغني عن
القيام بمحل والجسمانية نقص محوج الى القيام بمحل اذ هي كمالات لغيرها فلا تقوم بذاتها كالصور الجوهرية
الذهنية الماخوذة من الجواهر الخارجية فانها لكونها كمالا للذهن تقوم به لا بذاتها واعلم ان القائلين بالمثل
النورية الا فلاطونية لا يقولون ان لكل شيء مثالا لا كيف كان حتى يكون للانسان مثال ولكونه ذا رجلين مثال
آخر وكذا لكل صفة من صفاته وخاصة من خواصه بل يقولون ان لكل نوع جسماني مستقل رب نوع له
هيئات نورانية روحانية اذا وقع ظله في عالم الاجسام يكون ذلك النوع مع خواصه ولوازمه وعوارضه
وهو المراد من قوله ولا يلزمهم ايضا ان يكون للحيوانية مثال وكذا للكون ذا رجلين بل كل شيء مستقل
بوجوده كالجواهر وهو احتراز عن الاعراض له امر مناسبة من القدس فلا يكون لرائحة المسك مثال
وللمسك آخر بل يكون نور قاهر اي عقل في عالم النور المحض له هيئات نورية من الاشعة اي العقلية
وهيئات من المحبة واللذة والقهر واذا وقع ظله في هذا العالم يكون صنمه المسك مع الرائحة او السكر
مع الطعم او الصورة الانسانية مع اختلاف اعضائها على المناسبة المذكورة من قبل وهي المناسبة
الموجودة في الانوار المجردة المقتضية لهذه الصورة في هذا العالم وفي كلام المتقدمين تجوزات يجب حملها
على ما ذكر وما سنذكر اما فهمه المشاؤون وهم اي المتقدمون لا ينكرون المحمولات ذهنية اي امور
ذهنية وان الكليات في الذهن لامتناع وجودها في الخارج اذ كل ما في الخارج فله هوية متخصصة
تمنع وقوع الشركة فيها ومعنى قولهم اي قول المتقدمين ان في عالم العقل انسانا كليا اي نورا قاهرا
فيه اختلاف اشعة متناسبة يكون ظله في المقادير وفي نسخة في الاعيان صورة الانسان وهو اي

ذكر النور القاهر كلي لا بمعنى انه محمول بمعنى على كثيرين لاستحالته على ما عرفت بل بمعنى انه متساوي نسبة
الفيض على هذه الاعداد وكانه الكل وهو الاصل وليس هذا الكلي ما نفس تصور معناه لا يمنع وقوع
الشركة فانهم اي المتقدمون معترفون بان له اي للنور القاهر الذي هو رب الصنم ذاتا مخصصة وهو
عالم بذاته فكيف يكون معنى عاما لا يمنع نفس تصور معناه وقوع الشركة فيه واذا سموا في الافلاك
كرة كلية واخرى جزئية لا يعنون بالكلي المشهور في المنطق بل يعنون بالكرة الكلية للكواكب الكرة المشتملة
على جميع كراته المستلزمة لجميع احواله فعلم هكذا وهو انهم لا يعنون بكون رب النوع كليا الكلي المشهور
في المنطق بل يعنون به كونه مستلزما لجميع احوال النوع واما الذي احتج به بعض الناس في اثبات
المثل من ان الانسانية ما هي اي من حيث هي انسانية ليست بكثيرة والا لم يكن الشخص الواحد انسانا
فهي واحدة وكذا الفرسية وغيرها من الانواع فلكل نوع جسماني له شخص واحد قائم بذاته في عالم النور هو
ذلك النوع على الحقيقة ويطابق المعنى المعقول منه وهذه الاشخاص هي المثل الافلاطونية كلام
غير مستقيم فان الانسانية ما هي انسانية لا تقتضي الوحدة والكثرة اذ لو اقتضت الوحدة لما صح عليها
الكثرة ولو اقتضت الكثرة لما صح عليها الوحدة فلم يكن الشخص الواحد ولا الاشخاص الكثيرة انسانا وكذا حكم
جميع الماهيات فانها من حيث هي لا تقتضي الوحدة والكثرة ولا الكلية والجزئية ولا غيرهما من المتقابلين
وان كانت لا تخلو عن احدهما بل هي اي الانسانية من حيث هي مقولة عليهما اي على الواحد والكثير جميعا
ولو كان من شرط مفهوم الانسانية الوحدة ما كانت الانسانية مقولة على الكثيرين وليس اذا
لم تقتض الانسانية الكثرة يكون لاقتضاء كثرتها اقتضاء الوحدة فيلزم كونها واحدة وفي بعض النسخ وليس
اذا لم تقتض الانسانية الكثرة لا اقتضاء كثرتها تقتضي الوحدة وفي البعض وليس اذا لم تقتض الانسانية الكثرة
لا اقتضاء كثرتها اقتضاء الوحدة والاولى اولى من الثاني وهو من الثالث على ما لا يخفى بل تقتضي الكثرة
اللاكثرة وعدم اقتضاء الكثرة ليس لي اقتضاء اللاكثرة لان نقيض اقتضاء الشيء هو لا اقتضاء الشيء لا اقتضاء اللاشيء
ونقيض اقتضاء الكثرة انما هو لا اقتضاء الكثرة فيجوز صدقه مع لا اقتضاء الوحدة لا اقتضاء اللاكثرة التي
هي الوحدة ليمتنع صدقه مع لا اقتضاء الوحدة فيستلزم الوحدة فيكون الانسانية وغيرها من الماهيات
من حيث هي واحدة وهي المثل ثم اي هذا الدليل بعد تسليم ما فيه من المقدمة الممنوعة لا ينتج المطلوب
وهو كون الانسانية الواحدة موجودة في الخارج اذ الانسانية الواحدة المقولة على الكل انما هي
في الذهن لا تحتاج لاجل الحمل الى صورة اخرى اي على اشخاصها الخارجية اي غير الصورة المنطبعة
في الذهن ليكون تلك الصورة الاخرى خارجة واقعة بذاتها فيكون هي المثل فالاحتجاج بهذا الوجه

على اثبات المثل غير مستقيم وكذا ما قيل من ان اشخاص كل نوع فاسدة والنوع باق وهو كلي فالانواع الاصلية
باقية مع كلية كل منها اذ لا يلزم منه ان يكون الباقي قائما بذاته ليستلزم المطلوب لجواز ان يكون باقيا بغيره وهو
المراد من قوله وما قيل ان الاشخاص فاسدة والنوع باق لا يوجب ان يكون اي النوع الباقي امرا كليا
قائما بذاته بل للخصم ان يقول الباقي صورة في العقل وعند المبادي اي النورية لا صورة قائمة بذاتها ومثل
هذه الاشياء اقناعية وليس اعتقاد افلاطن واصحاب المشاهدات كغيثا غورس وانباذقلس وهرمس
وغيرهم من الافاضل الاماثل مبنيا على هذه الاقناعات بل على امر آخر هو الكشف والمشاهدة اولا
ثم الاحتجاج عليها بما ذكرنا من الادلة ثانيا والمثل التي ابطلها المتاخرون هي ان يكون انسانية مجردة
موجودة في الاعيان مشتركة بين جميع اشخاص نوع الانسان بحيث يكون في كل واحد من اشخاصه انسان
محسوس فاسد وآخر معقول باق دائم لا يتغير ابدا وهو باطل لا يقول به جاهل فضلا عن فاضل كافلاطن
وقال افلاطن اني رايت عند التجرد افلاكا نورية اي عقولا مجردة يحيط الاشد منها نورا بالاضعف نورا
الى آخر المراتب كالافلاك المحيط بعضها ببعض فلهذا سماها بالافلاك تجوزا وهذه اي الافلاك النورية التي
ذكرها بعينها السموات العلى التي يشاهدها بعض الناس في فناء منهم كما اشير اليه في الكتاب الالهي
يوم تبدل الارض غير الارض والسموات وبرزوا لله الواحد القهار ومما يدل على انهم يعتقدون
ان مبدع الكل نور وكذا عالم العقل ما صرح به افلاطن واصحابه ان النور المحض هو عالم العقل وحكى
عن نفسه انه يصير في بعض احواله بحيث يخلع بدنه ويصير مجردا عن الهيولى فيرى في ذاته النور والبهاء
ثم يرتقي الى العلة الالهية وفي بعض النسخ الى العلة الاولى الالهية المحيطة بالكل فيصير كانه موضوع فيها
معلق بها ويرى النور العظيم في الموضع الشاهق الالهي ما هذا مختصره اي حكى عن نفسه ما هذا
المذكور مختصره الى قوله حجبت الفكرة عني ذلك النور واصل هذه الحكاية وان نقل في بعض الكتب عن ارسطو
لكن الاشبه ان يكون عن افلاطن كما ذكر المصنف هاهنا وفي التلويحات عنه انه قال اني ربما خلوت بنفسي
كثيرا عند الرياضات وتاملت احوال الموجودات المجردة عن الماديات وخلعت بدني جانبا وصرت كاني
مجرد بلا بدن عري عن الملابس الطبيعية فاكون داخلا في ذاتي لا اتعقل غيرها ولا انظر فيما عداها
وخارجا عن سائر الاشياء محيثذ ارى في ذاتي من الحسن والبهاء والسناء والضياء والمحاسن العجيبة الغريبة
الانيقة ما ابقى متعجبا حيران باهتا فاعلم اني جزء من اجزاء العالم الاعلى الروحاني الشريف الكريم واني
ذو حيوة فعالة ثم ترقيت بذهني من ذلك العالم الى العوالم العالية الالهية والحضرة الربوبية فصرت

كانى موضوع فيها معلق بها فاكون فوق العوالم العقلية النورية فارى كانى واقف فى ذلك الموقف الشريف
وارى هناك من البهاء والنور ما لا تقدر الالسن على وصفه ولا الاسماع على قبول نعته فاذا استغرقنى
ذلك الشان وغلبنى ذلك النور والبهاء ولم اقو على احتماله هبطت من هناك الى عالم الفكرة فحينئذ
حجبت الفكرة عنى ذلك النور فابقى متعجبا انى كيف انحدرت عن ذلك العالم وعجبت كيف رايت نفسى
ممتلية نورا وهى مع البدن كهيئتها فعندها تذكرت قول مطربوس حيث امر بالطلب والبحث عن جوهر
النفس الشريف والارتقاء الى العالم العقلى وقال شارع العرب والعجم يعنى رسول الله عليه صلوات
الله ان لله سبعين حجابا من نور لو كشف عن وجهه لاحرقت سبحات وجهه ما ادرك
بصره وفى رواية سبعمائة حجاب وفى اخرى سبعين الف حجاب من نور وفى حديث ابى امامة الباهلى
ان جبرئيل قال يا محمد انى دنوت من الله دنوا ما دنوت قط قال كيف كان يا جبرئيل قال كان بينى
وبينه سبعين الف حجاب من نور وفى حديث ابى موسى حجابه النور لو كشفه لاحرقت سبحات وجهه ما انتهى
اليه بصره من خلقه وفى رواية من نور وظلمة والسبحات جمع سبحة والمراد بها انوار الذات الازلية
التى اذا راها الملائكة المقربون سبحوا لما يروعهم من جلال الله وعظمته ولما تحيرت البصائر والانظار
وانحسرت طرق الافكار دون انوار عظمته وكبريائه واشعة عزه وسلطانه فكانت الانواره تحجب
التى تحول بين العقول البشرية وما وراها لو كشفها عن وجهه اى ذاته فتجلى ما وراها لاحرقت عظمة
جلال ذاته وانت ما ادركه بصره من خلقه لعدم اطاقته وهو بعد فى الدنيا منغمس بالشهوات مشاغف
بالمحسوسات محجوب بالشواغل البدنية والعوائق الجسمانية عن حضرة القدس والاتصال بها وشاهد
جمالها والغرض من ايراد الحديث ان هذه الحجب النورية هى الانوار المجردة من العقول والنفوس وهى
كثيرة بل غير متناهية لان العقول على كثرتها والنفوس الفلكية وان تناهت لكن النفوس المفارقة غير متناهية
والمراد من الحجب الظلمانية على ما فى الرواية الاخرى الاجسام الفلكية والعنصرية والمثالية واوحى اليه
اى اوحى الله الى الشارع يعنى محمدا عليه الله نور السموات والارض لا بمعنى انه منورها على ما يقوله
بعض المفسرين هربا من اطلاق اسم النور عليه بل بمعنى انه محض النور البحت وان ساير الانوار شرر من
نوره وقال اى النبى عليه ان العرش من نورى اما العرش العقلى وهو العقل الاول والنفس وهو نفس
الفلك الاول فظاهر انهما نوران فايضان من نوره واما الجسمانى وهو الفلك الاعظم فلانه من بعض الانوار
المنتهية اليه فكل الوجود رشح الحقيقة من نوره تعالى وفى الملتقط من الادعية النبوية يا نور النور
احتجب دون خلقك ولا ادرك نورك نور اى لا يحيط بنورك شى من الانوار العقلية يا نور النور

تعاليت سناء وبنورك اهل السموات واستضاء بنورك اهل الارض يا نور كل نور خامد لنورك كل نور اى من
الانوار المجردة العقلية ومن الدعوات المأثورة اسالك بنور وجهك الذى ملأ اركان عرشك فنور وجهه
هو حقيقة ذاته الصادر عنها العرش وما يحويه من العوالم النورية والظلمانية التى هى عبارة عن اركان
العرش ولست اورد هذه الاشياء لتكون حجة اى على ان الواجب والعقول كلها انوار مجردة بل
نبهت بها اى بهذه الاشياء على نورية الواجب والعقول وكثرتها منبها والشواهد من اى على ما ذكرنا
من نورية عالم العقل وكثرته من الصحف اى المنزلة على الانبياء عليهم السلم قاعدة فى بيان جواز صدور
البسيط عن المركب النور القاهر اى العقل يجوز ان يحصل منه باعتبار اشعته وهى الاشعة الحاصلة
فيه من الانوار الاخر امر لا يناله بل يصدر ما يصدر من بعض الاعلين وهو ما فى الطبقة الطولية
العالية من القواهر وما يصدر منه هو ما فى الطبقة العرضية السافلة الحاصلة من العالية من
ذاته وباعتبار انوار كثيرة شعاعية فيه فيصير اى تلك الانوار كجزء للعلة لانها المجموع المركب من الذات
والاشعة التى فيها فيحصل من المجموع المعلول مخالف له اى فى البساطة والتركيب لتركب العلة من
ذات القاهرة الاعلى الطولى ومن انوار الاشعة التى فيها وبساطة المعلول الاسفل العرضى اذ كل
ما فى هذه الطبقة من القواهر بسائط صدرت عن علل مركبة بحسب الاعتبار وبسائط بحسب الذات
واعتبر بصدور شعاع وحدانى عن نير بذاته مستنير باشعة عرضية ثم يصير البسيط الصادر بانقلاب
من الاشعة مركبا يصدر منه بسيط الى ان ينتهى النقص فى الجواهر النورية النازلة بحيث لا يقتضى
صدور نور منه كما تقدم بيانه والى هذا اشار بقوله ثم المعلول يقبل اشعة اخرى مما قبل علته اى من
الاشعة التى قبلها علته وزيادة شعاع من علته فيحصل من هذا المجموع المخالف للمجموع الاول معلول
اخر مخالف لعلته فيقع اختلافات كثيرة فى القواهر اى فى حقايقها لا فى امور خارجة عنها لما علمت
ان النور كله حقيقة واحدة لا يختلف الا بالكمال والنقص والامور الخارجة كقوة النور وضعفه اذ
نور العلة اشد من نور المعلول وكذا الاشراقات الواقعة عليها تختلف بالشدة والضعف بحسب
قوة الذوات النورية فى اضافة الاشعة وشدة قبولها للاشراقات العقلية فيختلف القواهر من
هذه الجهات واشباهها ويكون الاختلاف بينها بعد الاشتراك فى الحقيقة النورية كاختلاف
اشخاص النوع بالعوارض وفى قوله ويجوز ان يحصل من مجموع امور غير ما يحصل من افرادها
نظر لان الامور اما ان يكون متفقة الحقيقة او على التقديرين فالمراد من الغير اما ان يكون المغاير
فى الحقيقة او لا والاول ممتنع لا يجوز لاستحالة التغاير الحقيقى بين الحاصل من مجموع امور متفقة الحقائق

ومن الحاصل من افرادها والسلبة ايا قية بحب الجوز اما الثاني فلوجوب التغاير بين هذين الحاصلين ولو
من وجه واما الثالث فلوجوب التغاير الحقيقي بين الحاصل من مجموع امور مختلفة الحقيقة والحاصل
من بعضها واما الرابع فلوجوب التغاير الاعتباري بين هذين الحاصلين ولو من وجه وهذا الكلام مع
انه لا تتم المدخل لدفع المقصود ظاهرًا فليحقق اللهم الا ان يريد بالجواز الامكان العام فيتم والظاهر ان المراد
انه يجوز ان يحصل من مجموع امور اثر غير الاثر الذي يحصل من افرادها وهو كلام مستقيم مناسب لما تكلم
فيه وعلى هذا يزول التطوير وجوز ان يكون البسيط حاصلا من اشيا مختلفة لا بالحقيقة بل بالعوارض فيجوز
ان يحصل من بعض الاعلين باعتبار ذاته والاشعة التي فيه نور مجرد او جوهر جسماني بسيط فاعل في
شان ارباب الاصنام منها ما يتوسط بينها وبين الاصنام نور متصرف ومنها ما لا يتوسط بينهما ذلك
ومن القواهر النازلة اي العقول السافلة ما يقرب من النفوس لما علمت ان الانوار العقلية تضعف بالنزول
العقلي وتشتد بالصعود المعلولي وانها كلما امعنت في النزول قل نورها ونقص حتى ان بعضها يصير من
شدة نزوله وضعف نوريته في افق عالم النفس فيكون كانه نفس ناطقة وعلى هذا يتناقص الانوار في النزول
حتى ينتهي النقص في الحقيقة النورية الى ما لا تقوم بنفسه كالانوار العارضة وكما ان من النفوس ما احتاج
اي في تعلقه بالبدن وتصرفه فيه الى توسط الروح النفساني كنفوس الحيوانات ومنه ما يكون لشدة
نقصه لا يحتاج الى ذلك كالنفس النباتية لتعلقها بابدان النباتات من غير توسط روح نفساني ولا
يظن ان الناقص محتاج الى المتوسط دون الكامل بل الامر بالعكس فان النفس الحيوانية لكونها اشرف
من النباتية هي الطف منها واذ ذاك فيستحيل ان تتصرف في البدن من غير متوسط لان احديهما في غاية
اللطافة والاخرى في غاية الكثافة بخلاف النفس النباتية اذ لكونها اكثف لا تحتاج الى متوسط ومن
المعادن اي وكما ان من المعادن ما قرب من هيئة النبات كالمرجان لانه ينبت في معدنه وهو قعر
البحر كاغصان الاشجار فاذا اخرج واصابه الهوا كان حجرا جامدا ومن النبات ما قرب من الحيوان
كالنخل لاختصاصه بخواص الحيوانات من انه اذا قطع راسه او غرق في الماء يبس ومن احتياج الاناث في كمال
الثمر الى لقاح الذكور ومن ميل كل واحد من الذكر والانثى الى الاخر حتى ان بعض النخلات يميل الى نخل
والحمل الذي طلعه وهو قريب من خاصية الالفة والعشق الذي بين الحيوانات وبالجملة من له الادنى
واحد حتى يصل الى الحيوان وهو الانقلاع من الارض والحركة في طلب الغذا وكان النبي عليه اشار الى هذه
المعاني بقوله اكرموا عمتكم النخلة فانها خلقت من بقية طين ادم ومن الحيوانات ما قرب من الانسان

111a

في كمال القوى الباطنة اي في التفهيم والتفهم وغيرها كقوة المحاكاة الفعلية والقولية مثلا ونحوها وفي بعض
النسخ بدل الباطنة الناطقة والاول اولى كالقرد وغيره كالببغا ونحوه لان القرد يفهم دوس الملوك بالمذبة
الى غير ذلك مما يقرب به من الانسان من المحاكاة الفعلية وللببغا من المحاكاة القولية ولما بين من قوله ومن
المعادن الى قوله كالقرد وغيره ان آخر كل مرتبة عالية متصل باول المرتبة السافلة التي تليها وبالعكس
استنبح منه وقال فالطبقة العالية ما ز لها يقرب من الطبقة السافلة والطبقة السافلة عالية
في جميع الموجودات لكاد يقرب من الطبقة العالية ومن الانوار المتصرفة اي النفوس البشرية ما كاد
يكون عقلا كنفوس الكاملين من الانبيا والحكما المتألهين وفي النزول منها ما كاد يكون كبعض
البهائم اي كنفس بعض البهائم وفي بعض النسخ لبعض البهائم اي ما كاد يكون نفسا لبعض البهائم واما قوله
فمن القواهر النازلة وهي العقول السافلة ما كاد يكون نورا متصرفا اي نفسا متصرفة في الصنم المتعلق به
ولا يستحق ان يكون دونه نور مجرد اخر يتصرف اي فيه لكل الصنم المتعلق به بل يكون هو كالمتصرف فيه لنقص
في جوهره فهو نتيجة لقوله وكما ان من النفوس ما احتاج الى توسط الروح النفساني ومنها ما يكون من
شدة نقصه لا يحتاج الى ذلك كذلك القواهر النازلة القريبة من النفوس المترتبة من رب انواع الحيوان
والنبات والجماد والاجسام منها ما يحتاج في عنايته بالاصنام لكماله الى متوسط يفيض عنهم هو نور
مجرد اخر متصرف في تلك الاصنام وذلك كالنفوس النباتية والحيوانية والانسانية المتوسطة بين هذه
الاصنام وارباها من القواهر النازلة ومنها ما لا يحتاج في الاعتنا بالاصنام لنقصه الى متوسط كارباب
اصنام البسائط العنصرية والمركبات الجمادية وهذا القسم هو المذكور في الكتاب فكانه قال وكما ان
من النفوس كذا فمن القواهر النازلة كذا والانوار القاهرة وان كان سافلها يتضاعف فيه جهات
الاشراق الا ان لضعفه الذي فيه الجوهر اي بسبب النزول وكثرته لا يتحير بالنور المستعار وفي بعض
النسخ المستفاد اي من اشراقات الانوار العوالي عليه لا سيما اذا كان ذلك النور اي الذي عليه الاشراقات
من العوالي فانه اولى بان يتحير بالنور العرضي لعلته في العوالي لانه انما يتكثر في السوافل كما علمت والانوار
القاهرة التي توجب العناصر لها عناية اي فقط دون تصرف بواسطة متوسط متصرف والافلاك توجب
غيرها من الانواع لها عناية ايضا فلهذا فسر بقوله اي ليس بينها وبين صنمها واسطة اخرى مثل النور
المتصرف لنقصها وقصورها عن افادة نور مجرد وذلك لضعف نوريتها عن افادة نور متصرف في صنمها
ولعدم استعداد الصنم ايضا اي لقبول تصرف النور المتصرف لتوقفه على مزاج خاص هو منتف عن العناصر
والجمادات المركبة وكذا غيرها اي غير العناصر من مركبات الجمادات اذ حكمها حكم العناصر فيما ذكر

فصل في بيان عدم تناهي آثار العقول وتناهي آثار النفوس وأن لا مؤثر في الحقيقة إلا الله تعالى ولا يظن
أن الأنوار المجردة من القواهر والمدبرات أي من العقول والنفوس لها مقدار إذ كل متقدر برزخ أي جسم
برزخي وكل ما هو كذلك فلا مدرك ذاته كما سبق من أن شرط إدراك الشيء لذاته تجرده عن المواد وقيامه بالذات
بل هي أي الأنوار المجردة أنوار بسيطة لا تركيب فيها بوجه من الوجوه ووجودها نفس ظهورها المعنوي وكلها
مشاركة وفي بعض النسخ متشاركة في الحقيقة النورية كما عرفت والتفاوت بينها بالكمال والنقص ومنتهى النقص
في الحقيقة النورية إلى ما لا تقوم بنفسه بل يكون هيئة في غيره كالأنوار العارضة وليس يصح منع من يقول وهم
جماعة المشائين أن النور كيفية وعرض ههنا أي في عالم الأجسام فإن أنوار الكواكب والنيران أعراض قائمة
بمحالها فكيف تقوم بنفسه أي مع كونه عرضا ولو استغنى شيء من النور عن المحل لاستغنى الجميع لاشتراكه في الحقيقة
النورية فإنه أي فإن هذا المنع لا أصل له إذ لا استحقاق للنور أي لبعضه إنما هو بكماله وكماله لجوهره أي بسبب
جوهريته وغاية نقصه بالعرضية أي بسبب عرضيته والإضافة إلى المحل فلا يلزم من نقص شيء كالنور العارض
لنقصه بالعرضية نقص ما شاركه من وجه كالنور التام بذاته المشارك للعارض في كونه نورا مع كماله بالجوهرية
فإن التفاوت أي بين المتشاركات في شيء قد يكون بالمقدار وذلك إذا كان الاشتراك في الجسمية وقد يكون
بالعدد وذلك إذا كان الاشتراك في النوع وقد يكون بالشدة والكمال وذلك إذا كان الاشتراك في حقيقة
مختلفة أفرادها بالذات لا بالفصول والعوارض كالاشتراك في الحقيقة النورية ونحوها كالمقدار لما علمت
أن التفاوت بين المقدار الكبير والصغير بالكمال والنقص أيضا ومما يؤكد أن التفاوت بين الأنوار بالأشدية
والكمال قوله والنور المصباحي لما كان مقدار حامله وهو الفتيلة بل الصنوبرة أصغر من مقدار حامل شعاعه
وهو جدران البيت وسقفه وأرضه وحوامل الشعاع قد يكون أكثر عددا منه أي من حامل النور المصباحي
كالجدران المذكورة فكونه أي كون النور المصباحي موجبا للشعاع ثابت وحاصل على أي وجه فرض أي سواء
فرض أن موجب تلك الأشعة المتعددة الصنوبرة أو العقل الفياض لاستعداد الجدران لمقابلة الصنوبرة
لقبول الأشعة وكيف ما كان فالنور المصباحي له مدخل في وجود الأشعة المتعددة وفي نسخة فيكون موجبا
للشعاع وفي نسخة فيكون موجبا للشعاع على أي وجه فرض وتفاوت النورية أي من العلة والمعلول
المذكورين ليس إلا بالأشدية والكمال فإن النور المصباحي أشد وأكمل من الأشعة الجدرانية لا أعظم
مقدارا منها أو أكثر عددا ليتوهم أن التفاوت بينهما بالمقدار أو العدد لاستحالة أن يكون التفاوت بينهما
بذلك لأن هذه الأنوار ليست أجساما ليكون التفاوت منها بالمقدار ولا من نوع واحد ليكون التفاوت
منها بالعدد بل بالأشدية والأضعفية كما ذكرنا وإذا ثبت أن التفاوت بين الأنوار ليس إلا بما ذكرنا فنور

الأنوار شدته وكمال نوريته لا تناهي فلا تسلط عليه بالإحاطة شيء أي من الأنوار المجردة لأنه شمس
الشموس ونسبته إلى عالم العقل كنسبة هذه الشمس إلى عالم الحس من حيث إنه لا أنور منه هناك كما لا
أنور منها ههنا لا من حيث الشدة والضوء لتناهيهما في الشمس وعدم تناهيهما في نور الأنوار وكما أن ههنا
مراتب الأنوار العرضية من الشمس إلى أضعف الثوابت نورا فكذا هناك مراتب الأنوار الذاتية من نور الأنوار
إلى دون العقول نورا واحتجابه عنا إنما هو لكمال نوره وضعف قوانا لا لخفائه كاحتجاب الشمس عن الخفاش
والأجهر ونحوهما ولا تخصص شدته أي شدة نور الأنوار عند حد يمكن أن يتوهم وراءه نور فيكون له حد
وتخصص مستدع لمخصص وقاهر له لقهره إياه لأن كل حد فالتجاوز عنه ممكن وهو محال بل هو القاهر بنوره لجميع الأشياء
كانت أنوارا قاهرة أو نفوسا مدبرة أو غيرهما ولأنك قد علمت أن صفاته الحقيقية عين ذاته الواحدة من
جميع الوجوه وهي النورية المحضة والظهور الصرف فعلمه نوريته وقدرته أيضا بنوريته وقهره للأشياء
والفاعلية من خاصية النور وهي إفاضة الشعاع عنه والتنوير وأما الأنوار القاهرة من المقربين فأنوارها
متناهية إن عني بالنهاية أن يكون الشيء وراءه ما هو أتم منه وهي غير متناهية الشدة إن عني أن لها صلوحا
أن يحصل منها آثار غير متناهية فإنا سنبرهن على دوام البرازخ أي الفلكية والحركات الدورية وأن هذه
الحركات غير متناهية العدد وهي من آثار العقول فيكون آثارها غير متناهية وهو المطلوب والنور
المدبر أي النفس فلكية كانت أو إنسانية تحت نهاية آثاره فإنه وإن كان غير متناهي القوة ما الحبس في علائق الظلمات
ومشاهدة جواذب القوى والشوق الطبيعي لتناهي
أي الأجسام المتناهية الذوات لتناهي الأبعاد
وما جذبها أي ولو كان النفس غير متناهي القوة ما جذبها شواغل البرازخ
أصناف الشهوة والغضب وجواذبها
عن الأفق النوري الذي لا نسبة لهذه الأجسام الخسيسة إليه فإن ذوات العالم النوري أتم وأكمل من
الأجسام واللذة فيه أعظم وأجل فهذه الحركات الدائمة التي هي من الأنوار المتصرفة أي الفلكية ليست لأن
قوى نفوسها غير متناهية بل دوامها إنما يكون بمدد من الأنوار القاهرة ولها القوة الغير المتناهية وهو
كمال نوريتها فإذا كان كذا وهو أن الأنوار القاهرة غير متناهية القوة فنور الأنوار وراء ما لا يتناهى
بما لا يتناهى لما علمت أن كمال نوريته لا يتناهى ولما كان لقائل
الأنوار القاهرة ذوو القوى الغير المتناهية
أن يقول غير المتناهي لا يتطرق إليه التفاوت من الزيادة والنقصان فكيف يصح أن يكون نور الأنوار وراء
ما لا يتناهى بما لا يتناهى قال وغير المتناهي قد يتطرق إليه التفاوت كما بينا من قبل من المسافات والأوقات
الغير المتناهيين مع تفاوتهما وكل واحد من الأنوار المدبرة في البرازخ أي الفلكية بقدر حاجته وهو النور

القاهر الذي هو صاحب الصنم بالشوق والعشق والنور والسرور الى غير نهاية وهو الموجب لحركة فان
نور الانوار والانوار القاهرة وان لم تكن متحركة بذاتها فهي محركة بالشوق والعشق كما يحرك العاشق معشوقه
وان لم تتحرك ولوصول الفيض العقلي والاشراق الالهي الى النفوس الفلكية بسبب حركاتها الدائمة تستكمل
باجرامها وهو اى النور القاهر لا انقضا المدد الجديد من نور الانوار ولا البعض من البعض على سبيل التجرد
كما ستبرهن عليه ان في عالم القواهر لا يتصور التجدد وهو ان يحصل لهم شيء لم يكن بل الفيض الواصل الى
الانوار المجردة من نور الانوار ومن البعض الى البعض دائم مستمر الوجود على وتيرة واحدة واعلم ان تضاعف
الاشراقات اى العقلية لا بد منه وتضعيفها اى ونسب الاشراقات او تضاعف نسبها لا بد منه ايضا
وفي بعض النسخ وتشبيها كثيرة وهذا النسب بقوله ولست ادعي ان جميع النسب محصورة فيما ذكرته وانما كان
لا بد منه لان كثرة انواع الاجسام الحسية والمثالية وما بينها من النسب الفاضلة والاحوال الكاملة والترتيب
العجيب والنظام الغريب تستدعي وجود موجباتها في العالم العقلي وهو تكثر الاشراقات وتضاعف نسبها
على الترتيب الفاضل العجيب والنظام الكامل الغريب ولست ادعي ان جميع النسب اى العقلية محصورة فيما ذكرته
بل هناك اى في العالم العقلي والصقع الربوبي عجائب لا تحيط به عقول البشر ما داموا مستغرقين في الظلمات
وهي الابدان الظلمانية والعلائق الجسمانية وكل ما فرض من العجائب اى في هذا العالم فان هناك الطف
واعجب من ذلك ومن الادلة على ان هناك اعجب من ذلك هو انا عرفنا هذا القدر اى من كيفية فعل نور الانوار
وتدبيره المتقن وسطه المحكم بافكارنا على ما اشرنا اليه فلو كان هناك هذا اى هذا القدر الذي عرفنا بافكارنا
واشرنا اليه فحسب لكنا قد احطنا ونحن في الظلمات كالعلائق الجسمانية والعوائق البدنية بتدبير نور الانوار
بقياساتنا واستنباطاتنا وهو محال بل كوننا في الظلمات مانع عن مثل هذه ورؤية العجائب ومن
طمع ان يعلم عالم الربوبية والعقل وهو متعلق بعالم الحس وعلائق الجسم فقد طمع في غير مطمع فان الغائص
في قعر البحر لا يرى السماء كما يرى من هو في الهواء وما ذكرناه اى من النسق الترتيب وتدبير نور الانوار انموذج
من ذلك والا فالاحاطة بها ونحن في عالم الغربة من المستحيلات واعلم انه لما لم يتصور استقلال النور الناقص
كانوار الكواكب وغيرها بتأثير اثارة كان او غيرها في مشهد اى حضور نور قاهر كنور الشمس دون غلبة النور التام
عليه اى على ذلك الناقص في نفس ذلك التأثير اثارة كان او غيرها واعتبر بغلبة نور الشمس على انوار الكواكب
وغيرها وصيرورتها غير محسوسة مع وجودها في نفس الامر وغير متمكنة من فعل في هذا العالم عند غلبة نور الشمس
عليها فكان الفعل بالحقيقة للشمس وان العوالم متناسبة فنور الانوار لكونه غير متناه قوة وشدة وقاهرا
لكل ما دونه من الانوار هو الفاعل الغالب مع كل واسطة والمحصل منها اى من الواسطة فعلها والقائم
على كل فيض فهو الخلاق المطلق مع الواسطة التي هي اشعة ذاته لانها بالحقيقة شروط الفعل ودون
الواسطة فهو الفاعل بذاته على الحقيقة اذ ما عداه اما شعاع منه او شعاع من شعاع منه فما عداه

اشعته الضعيفة المقهورة لانواره المنبعثة ليس شيء اى في الوجود ليس فيه شائبة منه المبدأ واليه المنتهى
على انه قد يتسامح في نسبة الفعل الى غيره لان نسبة الفعل الى غير نور الانوار على سبيل المجاز لا الحقيقة
اذ لا مؤثر الا الله المقالة الثالثة في كيفية فعل نور الانوار والانوار القاهرة وتتميم القول
في الحركات العلوية اى الفلكية لانه تكلم على شيء منها في المقالة الثانية وفيه فصول

فصل

في بيان ان فعله ازلي وان العالم قديم واعلم ان العالم عبارة عما سوى الله تعالى وهو ينقسم الى قديم هو العقول
والافلاك ونفوسها الناطقة وكليات العناصر والى محدث وهو ما سوى هذه الاربعة وما يلزمها لزوما
اوليا كالحركة السرمدية والزمان والمراد من كون العالم قديما ان هذه الاربعة ولوازمها الاولية
قديمة لا ما عداها من اجزاء العالم واستدل عليه بقوله نور الانوار والانوار القاهرة لا يحصل منهم شيء بعد
ان لم يحصل اى من الافلاك ونفوسها الناطقة وكليات العناصر ولوازمها المذكورة والا انتقضت الدعوى
بالحوادث فانها صادرة عنهم بعد ان لم تصدر ولكن بواسطة الحركة الدائمة واليه الاشارة بقوله الا على
ما سنذكره اى في الفصل الثالث من المقالة الرابعة حيث قال وانما يحصل من بعضها الاشياء
لاستعداد متجدد لتجدد الحركات الدائمة لجواز ان يكون الفاعل تاما ويتوقف الفعل على استعداد في
القابل والمراد انهم لا يؤثرون في العالم بعد ان لم يكونوا مؤثرين في شيء منه بل بانهم ازلي ويعبر
الفلاسفة عن هذا المعنى بانه جل وعلا لا ينعطل عن جوده وكذا الانوار القاهرة فان كل ما لا يتوقف
اى وجوده على غير شيء كالعالم الذي لا يتوقف وجوده على غير شيء هو الواجب لذاته اذا وجد ذلك الشيء
وهو الواجب الدائم الوجود وجب ان يوجد اى العالم ولان الواجب ازلي يكون العالم كذلك لاستحالة تخلف
المعلول عن العلة التامة والا فهو اما لا يتصور وجوده اى ان كان ممتنعا او يتوقف على غيره اى ان كان
ممكنا لاستحالة ان يكون واجبا فما كان هو الذي يتوقف عليه وقد فرض انه المتوقف عليه وهو محال وكل
ما سوى نور الانوار اى من الاربعة المذكورة لما كان منه فلا يتوقف على غيره كما يتوقف شيء من افعالنا
على وقت او زوال مانع او وجود شرط فان لهذه مدخلا في افعالنا ولا وقت مع نور الانوار متقدما
على جميع ما عدا نور الانوار حتى يقال ان ايجاده العالم توقف على ذلك الوقت وفي بعض النسخ ولا وقت مع ان
نور الانوار متقدم على جميع ما عدا نور الانوار والاول اظهر واولى لان هذا يحتاج الى تقدير دونه فان نفس
الوقت من الاشياء التي هي غير نور الانوار وهو متأخر عنه لانه منه لا انه معه واعلم ان القول بالصفات
القديمة من الحيوة والعلم والقدرة والارادة الزائدة على ذاته تعالى على ما تقول به الاشاعرة وان كان باطلا

لما علمت ان صفاته عين ذاته فان ثبوته له تعالى لا يقدح فيما نحن فيه كما ظن القوم من انه اذا فعل بالارادة اندفع
برهان الازلية عنهم فان الارادة وكل صفة غيرها اذا كانت دائمة بدوام ذاته ولم يتوقف الفعل على غيرها وجب
ان يدوم بدوامها والى هذا اشار بقوله فلما كان نور الانوار وجميع ما يفرضه الصفاتية اى الاشعرية ومن يجرى
مجراهم صفة دائمة لانهم قائلون بقدمها فيدوم بدوامه اى دوام جميع ما يفرضه الصفاتية ما منه اى
الذى يحصل من الجميع لعدم توقفه على امر منتظر ولا يمكن في العدم البحت اى الصرف فرض تجدد اى تجدد حال
يكون الاولى به ان يصدر عنه شيء وبالثاني ان لا يحصل عنه لعدم الاولوية في العدم الصرف مع ان كل ما تجدد
يعود الكلام اليه لان حال كل ما يتجدد حال ما لاجله التجدد في استدعاء مرجح حادث فان كل ما يدعى من
الامور التي لاجلها حدث العالم بعد ان لم يكن كحدوث ارادة او قدرة او وقت موافق او زوال مانع او تعلق علم
او حضور مصلحة او اى شيء كان فان الكلام في حدوثه واستدعائه لمرجح آخر حادث كالكلام في حدوث العالم
نفسه واستدعائه لذلك فلا يقف تسلسل الحوادث المتعاقبة عند حد لا يتقدمه حادث آخر وعلى هذا
لو لم يكن العالم ازليا كانت الحوادث غير متناهية في الازل فلزم من عدم ازلية العالم ازليته وكل شيء لزم
من عدمه ثبوته فعدمه باطل فعدم ازلية العالم باطل فازليته حق وهو المقصود واليه الاشارة بقوله
فنور الانوار والانوار القاهرة ظلالها اى الافلاك وكليات العناصر واضواؤها المجردة اى النفوس
الفلكية الناطقة دائمة ازلية واما ان الانوار القاهرة كذلك فلانه لا اثر في المعلول الاول لابد وان
يكون ازليا لانه اما ان يجب صدوره عنه او يمتنع والثاني باطل والا لما وجد فتعين الاول بيان الشرطية
ان المعلول الاول لو لم يتوقف على غير ذات الواجب وجب صدوره لاستحالة انفكاك الاثر عن العلة التامة وان
توقف على غير ذاته امتنع صدوره لامتناع وجود معلول آخر قبل المعلول الاول وكذا المعلول الثاني اما ان
يجب صدوره عنهما او يمتنع لانه ان لم يتوقف على غيرهما وجب وان توقف على غيرهما امتنع لامتناع وجود معلول
آخر ثالث قبل الثاني وقس الباقي عليه وعلى هذا يدوم العالم اعني الاربعة المذكورة بلوازمها الاولية مع
دوام الواجب ولا يلزم من دوام الشيء مع الشيء مساواتهما وعدم اولوية احدهما بالعلية والآخر بالمعلولية
على ما يقوله المتكلمون من ان العالم لو دام مع الواجب لزم ذلك وهو محال فان دوام اثر الشيء مع الشيء لا يقتضي
ذلك واعتبر ذلك بالنير وشعاعه الدائم معه وهو المراد من قوله وقد علمت ان الشعاع المحسوس هو
من النير لا النير من الشعاع وكما يدوم النير الاعظم يدوم الشعاع مع انه منه فكذا العالم مع الواجب
يدوم بدوامه مع انه منه ولا يلزم منه محال على ما ظن **فصل** في بيان ان كل حادث زماني وهو ما
يتقدم عدم زماني عليه يسبقه حوادث لا الى اول وقدم عليه تعريف الحركة فقال كل هيئة لا يتصور ثباتها اى
نظرا الى ماهيتها لا الى غيرها على ما نقوله بعيد هذا نظيرات وما يجب فيه التجدد لماهيته انها هو الحركة

هي الحركة وهو تعريف مطرد ومنعكس لان الموجودات الممكنة تنحصر عنده في خمسة اقسام الجوهر والكم والكيف
والاضافة والحركة فبالهيئة خرج الجوهر وبكونها لا يتصور ثباتها ما هو ثابت من الكم والكيف والاضافة
وخرج الزمان الذي هو من اقسام الكم لانه وان كان ايضا هيئة لا يتصور ثباتها ولكن لا لماهيتها وذاتها
بل لغيرها وهو محله الذي هو الحركة لما ستعلم ان الزمان هو مقدار الحركة من حيث لا يجتمع اجزاؤه المفروضة
معا وهو احتراز عن المسافة فانها ايضا مقدارها ولكن لا من هذه الحيثية بل من حيث ثبات اجزائها
المفروضة معا وكل ما لم يكن زمانا ثم حصل فهو حادث اى زماني وكل حادث اى زماني اذا حدث شيء
ما يتوقف عليه هو اى ذلك الحادث الزماني حادث اى زماني وهذا بخلاف الحادث الذاتي وهو الذي يتقدمه
عدم ذاتي كالممكنات القديمة فانه لا يلزم من حدوثه ان يكون شيء مما يتوقف عليه حادث زماني اذ لا يقتضي
الحادث وجود نفسه اذ لا بد له من مرجح في جميع الممكنات لاستحالة ترجح احد طرفي الممكن على الآخر
لا لمرجح وهو ممكن اذ لو كان واجبا لما عدم زمانا ولو كان ممتنعا لما وجد ثم مرجحه ان دام مع جميع ما له
مدخل في الترجيح لدام الشيء فلم يكن حادثا ولما كان حادثا فشيء مما يتوقف عليه هذا الحادث حادث ويعود
الكلام الى ذلك الشيء اى الحادث من انه ليس واجبا ولا ممتنعا لما عرفت فيكون ممكنا محتاجا الى مرجح آخر
حادث لا يقف عند حد فلا بد من التسلسل اى تسلسل الحوادث لا الى نهاية والسلسلة الغير المتناهية
مجتمعة وجودها اى وجود آحادها محال لما عرفت من امتناع ترتب امور غير متناهية مجتمعة معا
فلا بد من سلسلة غير متناهية لا يجتمع آحادها ولا تنقطع ولا يعود الكلام الى اول حادث بعد لا انقطاع
واذا كان وجود هذه الحوادث على سبيل التجدد والتعاقب الغير المنقطع دائما فينبغي ان يكون في الوجود
حادث متجدد لا ينقطع وهو ما يجب فيه التجدد لماهيته وهو احتراز عن الزمان لما عرفت انما هو
الحركة فيجب استمرار حركة دائمة لا تنقطع لكن الحركة المستقيمة منقطعة لتناهي الابعاد وهو المراد من قوله
وللحركات المستقيمة حد اذ البرازخ الغير المتناهية غير متصور تحققها ولا يصح استمرار حركات
الاجسام المستقيمة الحركة بالتعاود لان البرهان الدال على ان بين كل حركتين مستقيمتين زمان سكون
فانه غير جازم بصحته على ما ذكر في المطارحات بل لقوله ويعلم ان البرزخ لا يتحرك بطبعه الا لفقد
ملائم هو حيزه الطبيعي للبرهان الدال على ان كل جسم طبيعي له حيز طبيعي يلائمه ولا يفارقه الا بالقسر
ثم يعود اليه بالطبع فاذا وصل اليه وقف ملازما له الى حين ما يعارضه قاسر حتى لو كان البرزخ
معه جميع ما يلائمه ويترجح وجوده اى وجود البرزخ له اى لذلك الملائم فلا يتحرك اذ لا يطلب ما لا
يترجح له وجوده فالحركات الطبيعية منقطعة بالوصول الى احيازها الطبيعية والقسريات من الحركات
اما من الطبع او الارادة وذلك انما يتصور في الاجسام العنصرية اذ لا قسر ولا قاسر في العلويات وكل
واحد منهما متناهية اما القسرية الصادرة عن الطبع كزق منفوخ تحت الماء موضوع عليه حجر صغير يحركه الهوا

معه قسرا الى فوق او فوق الما موضوع عليه حجر عظيم تحرك الهوآ معه قسرا الى تحت وامثالهما قلنا هي
الحركات الطبيعية لانها لا تتجاوز المركز والمحيط واما الصادرة عن الارادة فلقوله وستعلم ان ما تحت
فلك القمر ما يمكن ان يكون له حركة ارادية اى من انواع الحيوان لا تحتمل الحركة الدائمة لتوقفها على دوام
البروج والبقا لبرزخه دائما لوجوب تحلل هذه التراكيب اى العنصرية فلجميع حركات ما تحت الافلاك
منقطع ولما وجب اى بالبرهان السابق استمرار حركة دائمة لا تنقطع لتكون علة للحوادث الدائمة الغير المنقطعة
واستحال ان يكون تلك الحركات للعنصريات فهي للافلاك وتكون دورية لاستحالة ان يكون مستقيمة لما سبق
واعلم ان الحكمآ لما سموا الانسان بالعالم الصغير والافلاك بما فيها وهو العالم الجسماني بالانسان الكبير توهموا
الفلك انسانا مضطجعا على قفاه راسه الى جهة الجنوب وهو السفل ورجلاه الى الشمال وهو العلو
وجنبه الايمن الى المشرق والايسر الى المغرب وقدامه الى وسط السمآ الظاهر وخلفه الى الخفي والى
هذا اشار بقوله وقد يكون للافلاك بحسب مبدا حركتها المفروض اى الشرق ومنتهى حركتها اى الغرب
واضافاتها اى الى سمتي الراس والقدم والشمال والجنوب يمين وهو اى جانب الشرقي لظهور مبدا الحركة
منه كما في الانسان ويسار وهو الغربي بعكس ما قلنا وغير ذلك من الجهات اى الفوق والتحت والقدام
والخلف على ما قررنا وتتعين فيها اى في الافلاك نقط الاضافات اى الموجبة لجهات الست اما بالنسبة
الى الشرق والغرب والشمال والجنوب وسمتي الراس والقدم او بالنسبة الى انه انسان مضطجع كما ذكرنا
ولولاها لما تعين فيها الجهات اذ ليس لها لذاتها ذلك وفي بعض النسخ وتتغير فيها نقط الاضافات اما
لان مشرق كل نقطة على الارض هي مغرب النقطة المقابلة لها وقس الباقي عليه واما لان تلك النقط
تتغير بحركتها فيصير النقطة التي فرض يمينا يمينها قداما ثم يسارا ثم خلفا نكتة في ان حركة الافلاك
دورية تامة تتم الدورة في كل يوم وليلة وانها علة حدوث الحوادث وان الافلاك لا تسكن ولا تنفسد
وانها في حركاتها ومناسباتها متشبهة بمناسبات الامور القدسية وشرع في بيان واحد واحد
على الترتيب فقال واعلم ان الشمس اذا غربت لم ترجع الى مشرقها الا بتمام حركة دورية ولو رجعت
اى الى المشرق بعد غروبها قبل تمام حركة دورية لطلعت من مغربها ونعلم ان النهار ليس الا من طلوعها
لان النهار عبارة عن مدة طلوع الشمس وظهورها فيتم النهار والليل كذا الا ترى انها اذا غربت لم ترجع
الى المشرق الا بعد مدة يطلع فيها النصف الآخر من الارض الذي تحتنا بحركة الافلاك دورة تامة
وهو المطلوب الاول وعلمت وجود المحدد وان السفل بالمركز اى يتحدد بمركزه كما ان العلو يتحدد بمحيطه والارض
عنده اى عند المركز بحيث ينطبق مركزها عليه لازمة له غير مفارقة عنه ولو جاوزت المركز من اى جانب
فرض كانت قاصدة الى العلو لان المتحرك عن المركز الى جانب كان قاصدا جهة السفل والا لما انها الى
العلو الارض لان الملايم لها هو السفل دون العلو وستاتيك كيفية اخرى اى ام العلو من انه الملايم للارض

او السفل من انه يلائمها وجميع الحوادث التي عندنا اى في عالم الكون والفساد من هرب الحرارة واستيلا
البرودة وقلة النشو والنمو ورطوبات انواع النبات وضعف ماسكة الاوراق في الشتآ وضد الجميع
في الربيع وكذا شدة نشو البطيخ والخيار والقثا وكثرة مد البحار عند زيادة نور القمر وضعف نشوها وقلة
مدها عند نقصانه الى غير ذلك مما هو مذكور في كتب احكام النجوم هي من آثار حركات الافلاك وهي
وفي نسخة فهي وهذا اول على حدوث الحوادث وفي بعض النسخ الكائنات وهو المطلوب الثاني
ولا تقع الافلاك تحت الكون والفساد والمركب من بسائط والا لزم التحلل وعدم دوام الحركات
والحدوث الموجب لتقدم حركات وبرازخ عليها محيطة دائمة لان كل واحد من الكون والفساد
والمركب من البسائط حادث لا بد له من علة حادثة والحوادث انما تكون من حركات الافلاك ويلزم
من الحدوث الموجب لعدم الافلاك وجودها وهو محال فالافلاك لا تكون ولا تفسد وهو المطلوب
الثالث واعلم ان الافلاك في حركاتها ومناسبات حركاتها ومقابلاتها اى مقابلات كواكبها وغير
ذلك ايضا من المقارنات والتربيعات والتثليثات والتسديسات ونحوها من الاتصالات
الكوكبية والمناسبات الفلكية متشبهة بمناسبات الامور القدسية اى الانوار المجردة العقلية
واشعة الانوار القاهرة وتلك مناسبات عقلية متناهية متعينة مترتبة مضبوطة محفوظة
كما ان الذوات العقلية وهيآتها واحوالها كلها متناسبة متناهية متعينة مترتبة محفوظة وكما ان الذوات
العقلية مع هيآتها علة للذوات الجسمانية وهيآتها كذلك المناسبات العقلية التي بين الانوار
المجردة واشعتها علة للمناسبات الجسمانية التي بين الاجسام وهيآتها وعلى هذا ما في العالم العقلي
يسري الى العالم الحسي والمثالي على مناسبات محفوظة وبالجملة العالم الجسماني يحذو حذو العقلي فهو ظله
والظل تبع للمظل فكل حادث حدث لا بد له من علة حتى ينتهي الامر في الاخير الى انه اثر مناسبة من
تلك المناسبات العقلية التي تستخرجها الافلاك باستخراج الاوضاع بالحركات فاذا تحركت حركة
وطلبت بها نسبة معينة عقلية فلا بد وان تفيض العقل المفارق الهيئة النورية الروحانية او الظلمانية
الجسمانية المناسبة لما تقتضيه تلك الحركة على كل قابل مستعد لتلك النسبة من الجواهر النفسانية
والجسمانية فيحدث تلك النسبة على ما تقتضيه الفاعل والقابل وهو انما تستعد لقبول الفيض
بنفوذ انوار الكواكب في الاجرام لدى الاوضاع المختلفة وهو المراد من تاثير الاجرام الفلكية ولما
لم يمكن لها اى للافلاك دفعة واحدة الجمع بين جميع الاوضاع لاستحالة اجتماع بعضها مع البعض

كالمقارنة مع المقابلة وغيرهما والكواكب كل منها يحجب بعضها عن بعض اي لكثافتها فلا لكن مقابلة من الكل
اي كل الكواكب وعدم حجاب ومناسبة من الجميع اي جميع الكواكب كما في عالم القواهر اذ في البرازخ
ابعاد وحجب بخلاف عالم القواهر الذي لا بعد فيه ولا حجاب يحفظت اي الافلاك ذلك اي الجمع بين
الاوضاع الموجبة لحدوث جميع المناسبات كما قررنا على سبيل البدل حتى يصرانه في الاكوار والادوار
على جميع المناسبات على طريق التعاقب والاستئناف وذلك ان الافلاك اذا احدث في اول الدور محصلة
للنسب العقلية التي تريد استيفاها فتستوفيها شيا فشيا على الترتيب العقلي الذي في الانوار المجردة واذا تم
الدور باستيفاها النسب الموجودة العقلية التي يمكن التشبه بها وهبطت باسرها الى العالم الجسماني وتم
ذلك في الالوف الجمة العظيمة قامت القيامة اي الكبرى والا من مات فقد قامت قيامته لكنها الصغرى
ثم استانف الافلاك دورا اخر لتحصيل تلك المناسبات مرة اخرى شيا فشيا على الترتيب حتى علمها مرة اخرى ماتم
وهكذا الى غير النهاية كلما استوفت تحصيل المناسبات العقلية المرتبة بالحركات على التدريج استانفت دورا
اخر هذا مذهب الاشراقيين وليس اي الامر في حركات الافلاك على ما تفرضه اتباع المشائين من ان كل
فلك في حركاته الكثيرة متشبه بواحد من جميع الوجوه اي بعقل نوري مجرد فان الافلاك كثيرة وحركاتها مختلفة
والغرض اي من حركة الافلاك على ما صرحوا به اي في كتبهم حركة الكوكب اي لتصل اشعته المختلطة بعضها
ببعض الى اجزاء العالم واقطاره على النسبة الفاضلة العقلية وتظهر به انواع الكائنات لكن حركات
الكواكب مختلفة وكذا احوالها فالكوكب تارة راجع وتارة مستقيم وتارة في الاوج وتارة في الحضيض فكيف يكون
اي هذا الاختلاف الكثير تشبها بشي واحد وهو عقل مجرد وهم اي اتباع المشائين لا يقولون بالاشراقات
اي بالاشراقات الكثيرة العقلية المقتضية لتكثر الانوار العقلية وكثرة مناسباتها كما تقول به الاشراقيون
لتكثر المناسبات النورية ويكون الاختلاف الكثير الذي في احوال الكواكب تشبها به لا بشي واحد فكر عليه
بكيف كما تقدم فليس اذن حركاتها اي حركات الكواكب على اختلاف احوالها اي من الرجوع والاستقامة
والوقوف والسرعة والبطو وكونها في الاوج او الحضيض الى غير ذلك الا اي الا لتحصيل المناسبات
اشعة اي نورية وانوار اي عقلية في المعشوقات اي القاهرة وليس نسب بعضها اي بعض الكواكب الى بعض
الا تابعا لمناسبات المعشوقات بعضها الى بعض حتى ياتي اي ويسير حركة الكواكب لا لتحصيل المناسبات
من القواهر على الوجه الافضل بالترتيب والتدريج حتى ياتي في الاكوار والادوار على النسب القاهرية
التي يمكن التشبه بها اذ ليس كل نسبة قاهرية يمكن للكواكب التشبه بها بل قد وقد ثم اي بعد تمام الدور باستيفائه
النسب العقلية وتمام القيامة تستانف اي الكواكب تحصيل تلك النسب مرة اخرى من اول الدور الى اخر ما قررنا

والمتروون في هذه التشبهات اي العقلية كتشبه الاصنام باربابها ومنه تشبه الافلاك بالقواهر
في تحصيل مناسباتها اعرفوا بقريب من المثال الذي ردوا فيه على المتقدمين القائلين بالاصنام وارباها
وهو ان اشخاص كل نوع لها امر واحد عقلي يطابقها هو مثال لها وصورتها الاشعار ذلك بان يكون لكل فلك
امر عقلي هو مثال له الا انه غير قائم بذاته كما هو عند القائلين بارباب الانواع بل بالذهن وقد تقدم كيفية
ردهم به والجواب عنه ومما يدل على كثرة المعشوقات اي العقلية هو ان معشوق الافلاك في حركاتها
لو كان واحدا لما تشابهت الحركات اي في الجهات وليس كذا ونعلم انه ان كانت البرازخ العلوية اي
الافلاك بعضها علة للبعض لكانت المعلولات متشبهة في حركاتها بالعلل اذ في طبيعة المعلولات
التشبه بعللها فما امكن ما سبقه لها اي لعللها وليس كذا اذ لو كان كذلك لتشابهت الحركات في الجهات
والمقدم باطل كالتالي

فصل

في تتمة القول في القواهر الطولية والعرضية وفي ازلية الزمان وابدية
وسرمدية العالم والجواب عن بعض ما اورد على قدم العالم ولما كان للانوار القاهرة ابتهاج بنور واحد
هو نور الانوار اذ لا حجاب بينها وبينه فهي تشاهده دائما متبهجة به غاية الابتهاج لانه لا الذ واجمل من
مشاهدة كماله ولا ابهى واكمل من معاينة جماله وحصل اي ولاجل انه حصل منها اي من الانوار وفي
اكثر النسخ فيها والاول اظهر برزخ واحد هو فلك الثوابت بما فيه من الصور والكواكب لفقرها المشترك
اي من تلك القواهر على ما سبقت الاشارة اليه والقواهر اي ولما كان القواهر التي اقتضت العنصريات
نازلة في الرتبة عن القواهر العالية اصحاب البرازخ العلوية اي الافلاك لان النوع كلما كان اشرف
كان رب نوعه كذلك اذ شرف المعلول بحسب شرف العلة لكن البرازخ العلوية لحيوتها ودوامها
اشرف من العنصريات الميتة او غير الدائمة فيكون اربابها اعلى رتبة من ارباب العنصريات وحصل منها
اي ولاجل انه حصل من القواهر التي اقتضت العنصريات برازخ خاضعة للبرازخ العالية متاثرة عنها
طبعا ولها اي للبرازخ الخاضعة وهي العناصر مادة مشتركة اي بين جميع الصور العنصرية تقبل الصور
المختلفة اي التي للعنصريات وكان اشتراك القواهر في الفقر اقتضى البرزخ المشترك وفي نزول الرتبة
المادة المشتركة فلذلك اشتراكها في الابتهاج بنور واحد كما صدر الفصل به يقتضي اشتراك حركات
برازخها ايضا في الدورية فلهذا استنتج مما قدم قوله فالحركة اي حركات الافلاك ايضا مشتركة في الدورية
لتشبه بمعشوق واحد هو النور الاعلى وهي متفرقة في الجهات لاختلاف معشوقاتها التي هي الانوار
القاهرة والاشراقات بازاء الاشراقات في السموات والارض فان الاشراقات العقلية في الابتهاج

وينزل الرتبة بازاء الاشتراكات الحسنة في ابتداء الحركات والمادة الخاضعة في العنصريات والافتراقات
بازاء الافتراقات فان الافتراقات العقلية من القواهر في شدة النور وضعفه وعلو الرتبة وتنزلها بازاء
الافتراقات من اختلاف الحركات في الجهات والصور في العنصريات والمفرقات اي من الانوار المجردة بسبب
شدة النور وضعفه بازاء المفرقات اي من العنصريات المختلفة بالنوع والفلكيات المختلفة بالنوع على
قول وبالعوارض على قول فحصلت جهات الفيض كثيرة متناسبة اما الكثرة فلكثرة الاشتراكات والافتراقات
مع ان كلا منها جهة من جهات الفيض واما التناسب فلان الاشتراك بازاء الاشتراك والافتراق بازاء
الافتراق ولنعلم ان تقدم القواهر بعضها على بعض اي من حيث ان بعضها علة وبعضها معلول تقدم
عقلي وهو الذاتي الذي هو افضل انواع التقدمات لا زماني لان العلة مع المعلول بالزمان وقبله بالذات
والقواهر لا تقدر البشر على احصائها وضبط ترتيبها لانها اكثر من قطرات الامطار والبحار وذرات
الرمال والجبال وليست هي اي القواهر ذاهبة في الطول فحسب بحيث يكون بعضها علة للبعض الى اخر
المراتب بل منها اي من القواهر ما هي متكافئة اي في الوجود ليس بعضها علة للبعض بل عللها خارجة عنها
كان الاعلين اي القواهر الاعلين وهي ما في الطبقة الطولية بجهاتها الكثيرة النورية التي في ذواتها الشر
او مشاركة اي او بمشاركة بعضها اي بعض الاعلين مع بعض يجوز ان يصدر عنها وجود انوار قاهرة
متكافئة ولولا ذلك اي وجود انوار متكافئة من الطبقة العرضية هي ارباب الاصنام النوعية ما حصلت
انواع متكافئة ليس بعضها علة البعض فان تكافؤ المعلولات الجسمية يدل على تكافؤ عللها النورية ارباب
الاصنام النوعية فان كل ما في العالم الجسماني من الجواهر والاعراض فهي اثار وظلال لانواع هيئات نورية عقلية
فاذا اعدت الحركات الفلكية والاوضاع الكوكبية والاوضاع العنصرية امرا من الامور الجوهرية او العرضية
افاض العقل المفارق الذي هو رب ذلك النوع المستعد هيئاته العقلية المناسبة للاعداد الجرمي الشعاعي
المناسبة ايضا للرب ان المناسبات العقلية والمناسبات في هذا العالم اذ في كل نور مجرد مناسبات كثيرة
تحصل في كل شخص من رب صنمه بحسب استعداده بشيء من تلك المناسبات وبحسب كمال الاستعداد
وضعفه يختلف قبوله لتلك المناسبة العقلية وبالجملة فكل ما في عالم الاجرام من العجائب والغرائب
فهو من العالم النوري المثلي وما يحصل من الانوار القواهر عن القواهر الاعلين باعتبار مشاهدتها
لنور الانوار ولكل عال اي ولكل نور عقلي عال اشرف مما يحصل من جهة الاشعة اي الاشراقية
لان المشاهدة اشرف من الاشراق فيكون ما يحصل باعتبارها اشرف مما يحصل باعتباره وفي الاشعة
مراتب ايضا وطبقات لاختلافها بالفاعل والقابل كما علمت ففي القواهر اصول طولية قليلة الوسايط

الشعاعية والجوهرية لترتب هذه الطبقة وكون كل عال علة لما دونه الى اخر المراتب هي الامهات
اذ منها منشأ ما عداها من العقول والنفوس والاجرام والهيئات ومنها عرضية من اشعة وساطعية
على طبقات اي ومن القواهر اصول عرضية حاصلة من اشعة وساطعية هي اشعة الطبقة الطولية العالية
وهي على طبقات كثيرة ومع كثرتها تركب بعضها مع بعض تركيبا كثيرا فيحصل من كل تركيب وجملة منها شيء
من القواهر والنفوس والاجرام والهيئات واعلم ان الزمان هو مقدار الحركة اذا اجتمع في العقل
مقدار متقدمها اي متقدم الحركة ومتأخرها اما انه مقدار فلان له امتدادا مقداريا مختلفا بالقلة
والكثرة اعتبارا فان السنة اعظم من الشهر وهو من اليوم وهو من الساعة ولمطابقته للحركة المطابقة
للمسافة المتقدرة وكل ما طابق المتقدر فهو متقدر واما انه مقدار الحركة فلان كل مقدار فهو مقدار الشيء
واذا لم يكن مقدارا للشيء الثابت والا لثبت فيكون مقدار المتغيرات وهو الحركة ولكن لا مطلقا بل من
حيث اذا اجتمع في العقل مقدار متقدمها ومتأخرها لانهما انما يجتمعان في العقل دون الخارج وكذا
اجزاء الزمان وهو احتراز عن المسافة فانها ايضا مقدار الحركة ولكن لا من هذه الحيثية بل من حيث
يجتمع اجزاؤها معا وضبط اي الزمان بالحركة اليومية فانها اظهر الحركات وانما جعل كذلك
لان الزمان لما لم يكن له مقطع كما بين في هذا الفصل وجب ضبطه بحركة لا مقطع لها وهي المستديرة
بخلاف المستقيمة التي لها مقطع كما عرف واستحفظ من المستديرات باظهرها وهو حركة الجرم الاقصى من
المشرق الى المغرب لان الكافة يعرفون ذلك ويجمعون من اجزاء حركته واعدادها الاعتبارية يوما
وشهرا وسنة ودورا بخلاف غيرها من المستديرات فان الجمهور لا يعرفون بها وكل من تحرك
لامر كالسير من الصبح مثلا الى الظهر اذا ادى الى فوات ما يتضمن تقدمه اي الى فوات امر يتضمنه
تقدمه وهو الوصول الى المنزل مثلا ان امرا ما قد فاتك وهو الزمان اي الذي من الصبح الى الظهر على
ما مثلنا به لان الفائت شيء لا ثبات له على ما تشهد به الفطرة الصحيحة وله مقدار لانه يتفاوت بالقلة
والكثرة فان له نصفا وثلثا وغير ذلك واليه الاشارة بقوله ويعرف انه مقدار الحركة لما يرى من التفاوت
وعدم الثبات واذا عرف ماهية الزمان فاعلم انه لا ابتداء له ولا انتهاء بل هو ازلي ابدي والى
الاول اشار بقوله والزمان لا ينقطع بحيث يكون له مبدأ زماني اذ لو كان كذلك فيكون له قبل
لا يجتمع مع بعده لان حال الكون لا يجتمع مع حال اللاكون فلا يكون اي ذلك القبل نفس العدم
اي عدم الزمان فان العدم للشيء قد يكون بعده اي بعد وجوده والاجزاء تجتمع معه كالواحد المجتمع مع

مع الاسس وهو قبله بل امرا غير ثابت يتجدد ويتصرم **فهو ايضا قبله زمانه فيكون قبل جميع الزمان زمان**
وهو محال ومن هاهنا قال ارسطو من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر ولانه يلزم من
فرض عدمه وجوده وهو محال ظن بعض الاوائل ان الزمان واجب الوجود وهو مردود اذ ليس كل ما يلزم محال
من فرض عدمه محال يكون واجبا للزوم المحال من فرض عدم المعلول الاول وهو عدم العقل الاول او وجود
العلة التامة بدون المعلول مع انه ليس بواجب بل ممكن واما ان الممكن لا يلزم من فرض عدمه محال وهاهنا قد
لزم فالجواب ان الممكن هو الذي لا يلزم من فرض عدمه محال نظرا الى ذاته لا الى غيره وهاهنا انما لزم من كونه معلولا
مساويا للواجب وهو واضح **فالزمان لا مبدا له** اي بهذا الطريق المذكور وهو انه لو كان له مبدا لزم ان يكون
له مبدا **ومن طريق اخر** اي يعلم ان الزمان لا مبدا له وهو طريق اثبات حوادث لا الى اول وذلك لانك **قد عرفت**
ان الحوادث تستدعي عللا غير متناهية لا تجتمع فاستدعت حركة دائمة ولا بد وان يكون اي تلك الحركة
الدائمة **للمحيط وقد عرفت دوامه** اي دوام ذلك المحيط وهو المحدد للجهات **من طريق اخر** اي غير الطريق الذي
علم به دوام الزمان وهو استحالة فساد المحدد وعدمه على ما سبق واذا كانت الحركة لا مبدا لها فكذا الزمان
الذي هو مقدارها فلا مبدا له بهذين الطريقين **والزمان ايضا لا منقطع له** اي لا نهاية له **اذ** لو كان له منقطع
كان عدمه بعد وجوده **ويلزم ان يكون له بعد وبعده** اي الذي هو بعد وجوده **ليس عدمه اذ قد يكون العدم**
قبل ذا الشيء ثابتا كما سبق اي ثابتا يجتمع معه بل هو شيء غير ثابت متجدد متصرم وهو الزمان **فلزم ان يكون**
بعد جميع الزمان زمان وهو محال واذا عرفنا ان الزمان لا بداية له ولا نهاية فلا يكون له طرف بالفعل لانه
شيء واحد متصل من الازل الى الابد بل بالفرض والتوهم كشعور دفعي بمماسة جسم لاخر او بوصول مركز الشمس
الى محاذاة الافق ونحوهما فالطرف الوهمي للزمان وهو الآن واصل باعتبار انه حد مشترك بين الماضي والمستقبل
به يتصل احدهما بالاخر بل اجزاء الزمان المفروضة بعضها ببعض وفاصل باعتبار انه ينفصل الماضي عن المستقبل
لانه نهاية الماضي وبداية المستقبل ونسبة هذا الآن الى الزمان كنسبة النقطة الى الخط الغير المتناهي من
الجهتين فكما انه لا انقطاع فيه الا بالفرض فكذلك لا آن في الزمان الا بالفرض وكما يطلق الآن على ما ذكرنا كذلك يطلق
على الزمان القليل الذي عن جنسه كما يقال يكتب الآن لاستحالة وقوع الكتابة في الآن الدفعي دون الذي
حواليه وهو زمان مشترك بين الماضي والمستقبل ولان اجزاء الزمان متشابهة ليس بعضها بالقبلية وبعضها
بالبعدية اولى من العكس نظرا الى ذات الزمان بل الى غيره وهو الآن قال **ويعتبر القبلية والبعدية بالنسبة**
الى الآن الوهمي الدفعي والزمان الذي حواليه فالاقرب من اجزاء الماضي اليه بعد والابعد قبل وفي المستقبل
بخلاف هذا اي الاقرب من اجزاء المستقبل اليه قبل والابعد بعد **والا** اي وان لم يعتبر القبلية والبعدية بالنسبة
الى الآن **يتجه اشكال التشابه** وهو لزوم الترجيح من غير مرجح لتشابه اجزاء الزمان وعدم اولوية بعضها بالقبلية

وبعضها بالبعدية وعلى هذا فالاستثناء من قوله ويعتبر ويحتمل ان يكون استثناء عن قوله وفي المستقبل بخلاف هذا
والا اي وان لم يكن بخلافه بل كان الاقرب من اجزاء المستقبل الى الآن بعد كالاقرب من اجزاء الماضي اليه
لزم تشابه اجزاء الماضي والمستقبل فلا يكون الماضي ماضيا ولا المستقبل مستقبلا وهو باطل والاول اظهر
والفيض ابدي فيكون العالم سرمديا **اذ الفاعل** وهو الواجب الذي هو مفيض ذوات الممكنات ودائم
الفيض عليها **لا بخل ولا بعدم** لاستحالتهما عليه **فيدوم العالم بدوامه** اي دوام الفيض لدوام الترجيح
بدوام المرجح **وما يقال** اي في التشنيع على كلام الحكماء جهلا من القائل باحوال العلة والمعلول **ان الفيض**
لو دام لساوى مبدعه لان الواجب لما كان علة تامة للعالم مساويا له فكما يلزم من وجود الواجب وجود
العالم ومن عدمه عدمه كذلك يلزم من وجود العالم وجود الواجب ومن عدمه عدمه واذا تساويا
في هذه الصفة فلا يكون احدهما بالعلية والاخر بالمعلولية اولى من العكس **لا يلزم** لانا لا نسلم انه لو دام العالم
بدوام الواجب يلزم من وجود العالم وعدمه وجود الواجب وعدمه بل يستدل بوجود العالم على وجود
الواجب قبله وبعدمه لو امكن على ان الواجب قد انعدم قبل تعالى عنه علوا كبيرا اذ اللزوم الذي بين
العلة والمعلول ليس على وتيرة واحدة وان كانا معا بالزمان واليه الاشارة بقوله **لما دريت ان النير**
متقدم على الشعاع اي بالذات لا بالزمان **وان كان قد يستدل بوجود الشعاع وعدمه على وجود**
النير قبله وعدمه قبل عدمه فيما يمكن ذلك اي فيما يمكن عدمه كما يستدل بعدم استضاءة الجو على عدم
طلوع الشمس قبله **اما الموجب في نفسه** وهو العالم في مسألتنا **لا يساوي ما يوجبه** وهو الواجب
وان داما معا **بل هو منه وبه** اي بل الموجَب من الموجِب صدر وبه حصل فان المعلول من العلة
دون العكس **واما ما يقال** اي في ابطال حركات لا اول لها ليلزم منه حدوث العالم وهو **ان الحركات**
اي الماضية الغير المتناهية على ما يزعمون **مجتمعة في الوجود لان كل واحد صار موجودا فيكون الكل**
قد صار موجودا واذا كان الكل موجودا وله ترتيب فما هي الكل ويلزم منه حدوث العالم **ففاسد**
اذ الحركات المتعاقبة كاعداد حركات المحدد التي لا تناهي فيها **مستحيلة الاجتماع** بخلاف غير المتعاقبة
كحركات الافلاك المجتمعة معا **ولهذا** اي ولعدم اجتماع اعداد الحركات **قد صح عدم النهاية فيها فلا مجموع**
لها فانها كما وجدت عدمت وبرهان وجوب النهاية حيث انه انما ينساق فيما يمكن اجتماع
احاده وله ترتيب وليست كذلك الحركات لانه لا يمكن اجتماع احادها **وفرض المحال** اي اجتماع الحركات
الماضية **ليس على جهة ليستقيم لشيء** وهو حدوث العالم **قد عرف بطلانه** اي فيما سلف من القواعد في
اخر المنطق ولما كانت الحركات علل الحوادث وكذا الذوات الفاضية وتبين ان الحركات غير متناهية

قال والعلل التي وجب فيها النهايه اى من علل الحوادث هي الذوات الثابتة الفياضة لاجتماعها وترتيبها لا الحركات
لعدم اجتماعها وما يقال ان الحركات ان كانت غير متناهية يلزم منه ان يكون كل حادث منها متوقفا
على حصول ما لا يتناهى فلا يحصل فهو غلط لان المتوقف على غير المتناهي الذي هو ممتنع انما يكون اذا كان
غير المتناهي المترتب لم يحصل بعد لشيء بعد ومن لا يوجد الاخر منها الا بعد وجود المعدوم الاول بل
وجود ما لا يتناهى فما يتوقف عليه لا يحصل ابدا لان كل ما لا يوجد الا بعد وجود ما لا نهاية له في المستقبل
فوجوده محال فكل ما يتوقف من الحركات والحوادث على حركات وحوادث في المستقبل يجب تناهي تلك الحوادث
المتوقف عليها والا استحال وجوده اما اذا كان الغير المتناهي اى الذي يتوقف عليه الحادث ماضيا ويكون
الحادث ضروري الوقوع بعده فهو نفس محل النزاع اذ كل حادث عند الحكيم يسبقه حوادث لا الى اول
في الماضي فالتقرير السالف يمنع حصول الحادث بناء على توقفه على حصول ما لا نهاية له في الماضي هو محل
النزاع وجعله مقدمة في ابطاله نفسه مصادرة على المطلوب الاول والذي يقال ان الآن هو اخر
الماضي متناهي اى الماضي لان كل ما له آخر فهو متناه ويلزم من تناهي الماضي تناهي الحوادث الماضية
ومنه حدوث العالم فان عنى بانه اخر اى بان الآن اخر الماضي انه لا اخر بعده فهو كلام فاسد فان عند
الحكيم بعد الآن المفروض انات وازمنة غير متناهية كل منها اخر ما قبله وان عنى بانه اخر ويكون
بعده ادوار اخرى كل منها اخر ما قبله فهو كلام صحيح فانه اخر هذا الماضي وهو اول ما سياتي اذا
جعل مبدا وكل واحد من الزمان وفي بعض النسخ من الزمانين في جانبيه وفي بعض النسخ في حاشيته
اعني الماضي والمستقبل لا يتناهى وكثيرا ما يظنون ان الحكم على الجميع بناء على الحكم على كل واحد كما يقال
كل واحد من الحركات مسبوق العدم فيلزم ان يكون الكل كذا اى مسبوق العدم ويلزم منه ان يكون
العالم حادثا وقد دريت انه لا يلزم وما ذكروه من الحجة عليه وهو ان كل واحد من الزنج لما كان اسود
كان الكل اسود باطل منقوض بالاعداد ولا يحصى من الصور فان لك ان تقول ان كل واحد من اعداد
السواد على هذا المحل ممكن الحصول في زمان واحد محدود اى معين ولا يمكنك ان تقول الجميع كذا فلا
يلزم من الحكم على كل واحد الحكم على الجميع فصل في بيان ان حركات الافلاك لنيل امر قدسي
لذيذ هو شعاع فائض على نفوسها بسبب الحركات وفي ان شكل الفلك كري وفي كيفية صدور النفس عن
العقل والغرض منه ولما بين ان الحركات الفلكية وان الحركات من انوار مجردة مدبرة واشرنا الى ان
الانوار المجردة المدبرة دون الانوار القاهرة المقدسة عن علائق الظلمات وذلك لاشتغالها بالعلائق
البدنية وانحطاطها عن عالم النور بالعوائق الجرمية ويلزم منه ان يكون النور المتعلق بالابدان الظلمانية

هو الاخس والمجرد عن المواد الجسمانية هو الاشرف ولهذا استنتج مما ذكر وقال فلما كان النور الاخس ما عنده
الظلمات فالاقرب الى الظلمات ابعد عن الكمالات النورية واذا عرفت ذلك فاعلم ان حركات الافلاك
استحال ان لا يكون لغرض لان الحركة ارادية وكل مريد ومختار فلا بد وان يختار احد طرفي الفعل لغرض يعود
اليه اذ لو استوى الطرفان بالنسبة اليه فالنسبة امكانية لا يقع والشيء اذا كان خيرا في نفسه مثلا فالم يكن
احب واولى بالاضافة الى الفاعل لا يختاره لا يقال انا قد نقصد انفاذ غرض لا لغرض يعود الينا بل لافاضة
الخير على الغير لانا نقول من قصد الاحسان الى الغير فاما ان يكون ذلك الاحسان اولى بالنسبة اليه من
تركه او لا يكون الاحسان وتركه بالنسبة اليه متساويين فان كان الاول فيفعل ذلك الاحسان محصل لذلك
الاولوية وهي الغرض العائد اليه وان كان الثاني امتنع ان يترجح الفعل على الترك لان الترجح والاستواء
ضدان فاجتماعهما بين البطلان واذا كانت لغرض فاما ان يكون لما تحتها او لما فوقها لا جائز ان يكون
لما تحتها اذ العالي لا غرض له في السافل لا مطلقا ولكن من حيث هذا سافل وذاك عال اذ لو كان له
غرض فيه لكان مستكملا به لانه يحصل لنفسه الاولوية المذكورة ومن كان الاولى به فعل فاذا لم يفعل
لم يحصل الاولى به فكان عادم كمال فاذا فعل استكمل به والمستكمل من حيث هو مستكمل ناقص ما وقع به
الاستكمال من حيث هو كذلك فيصير السافل عاليا والعالي سافلا وهو محال والمراد بالعالي ههنا ما
كان اقرب في مرتبة العلية والمعلولية الى واجب الوجود والسافل ما كان ابعد فيها منه ويلزم ذلك
ان يكون العالي اشرف واكمل والسافل اخس وانقص كما عرفت ذلك من قاعدة الامكان الاشرف
فان قيل اذا كان ما يراد لغيره فهو اخس من ذلك الغير فليكن الراعي اخس من الغنم والمعلم من المتعلم
والنبي من الامة قلنا الاحتراز بقولنا من حيث هذا سافل وذاك عال يخلص من هذا الايراد وامثاله
فان الغنم افضل من الراعي من حيث هو راع لا من حيث هو انسان والراعي من حيث انسانيته اشرف
من الغنم ولو لم يعتبر في الراعي الا حراسته للغنم لا غير لكان اخس منها لا محالة وعلى هذا فقس الحال في
المعلم بالنسبة الى المتعلم والنبي بالنسبة الى امته والى هذا اشار بقوله وعرف ان حركات البرازخ
العلوية ليست لما تحتها وليست لما نالته دفعة اولا اذ لنا اصلا لان الحاصل لا يقصد بالحصول
الى انصرام الحركات للنيل والياس فهي لنيل مقصود نوري اى عقلي نالته الانوار المدبرة
عن الانوار القاهرة وهو نور سانح اى عارض للمدبرات عن نور الانوار وشعاع قدسي اي
عقلي عارض لها ايضا ويمكن عن القواهر لاختصاص السانح بالفائض عن نور الانوار ولو لم يكن في
النور المدبر في البرازخ العلوية امر دائم التجدد ما كانت منها اى من البرازخ الحركة المتجددة

دائما اذ الثابت لنفسه وهو نفوسها او اجرامها لا يقتضي التغير ما يتجدد في الانوار المتصرفة ليس امرا من الظلمات اي امرا مظنونا من الثناء والمدح او امرا حيوانيا سواء كان شهوانيا كجلب ملائم او غضبيا كدفع منافٍ لما سبق اي من ان الافلاك حركاتها واجبة الدوام فيجب ان يبنى على امر واجب الدوام وليس المظنون كذا او من انها لا تدخل تحت الكون والفساد مع اختصاص الشهوة والغضب بالاجسام الكائنة الفاسدة المفتقرة الى التغذي والنمو والهرب من الضد والمزاحم وامتناع كل ذلك على الاجرام الفلكية لتوقفه على الحركة المستقيمة الممتنعة عليها فيكون امرا نوريا من القواهر اي فائضا منها متجددا وليست اي المتجددات في المدبرات العلوية صورا علمية فانها بالفعل من جهة العلوم بما تحتها من معلولاتها لا تزيد علومها ولا تنقص مثقال ذرة للبرهان الدال على تناهي ضوابط الحوادث حركاتها وكذا بما فوقها ووجوب تكرارها في كل دور من الادوار العظيمة واليه الاشارة بقوله وعلى ما ستعلم ان الضوابط كلها للموجودات الحادثة متناهية واجبة التكرار ونسب الموجودات المرتبة القاهرية ايضا متناهية وان كثرت لتناهي العلل والمعلولات اي القاهرية وحركات الافلاك غير متناهية فلو كانت للصور العلمية الواصلة الى نفوسها وهي متناهية وجب تناهي حركاتها فليست الانوار غير متناهية العدد مما ذكرناه من الشعاع القدسي اللذيذ واما كيفية انبعاث حركة الافلاك عما ينال نفوسها من الاشراقات فاعتبر بحال الانسان اذا انفعل بدنه بالحركة عما يحصل في نفسه من الهيئات كالمناجي مع نفسه بامور عقلية تحرك شيء من اعضائه بحسب ما يتفكر فيه كما دلت التجربة عليه ولهذا ما يؤدي طرب النفس الى تصفيق ورقص وحركات من البدن مناسبة فكذلك نفس الفلك اذا انفعلت بالذات القدسية للاشراقات العقلية ينفعل عن ذلك بدنها وهو الجرم الفلكي بالحركات الدورية المناسبة للاشراقات النورية وكما يدوم حركة البدن واضطرابه لاهل المواجيد بدوام البارقات الالهية الواردة على نفوسهم كذلك يدوم حركات الافلاك وتواجدها بدوام ورود الاشراقات على نفوسهم فالتحريكات تكون معدة للاشراقات والاشراقات تارة اخرى موجبة للحركات والحركة المنبعثة عن اشراق غير الحركة التي كانت معدة لذلك الاشراق بالعدد دائما قيل مغايرة الحركتين بالعدد لتوافقهما بالنوع فلا دور ممتنعا اما انه دور فلتوقف الحركة على الحركة واما انه غير ممتنع فلتغايرهما بالعدد كما في مسألة البيضة والدجاجة فلا زالت الحركة شرط الاشراق والاشراق تارة اخرى يوجب الحركة التي بعده وهكذا دائما ولما كان كل تحرك ارادي فهو لشيء يطلبه المريد ويختار حصوله على لا حصوله وكل مختار محبوب ودوام الحركة يدل على فرط الطلب والشوق الدال على فرط المحبة والمحبة المفرطة هي العشق قال وجميع اعداد الحركات والاشراقات مضبوطة

عشق مستمر وشوق دائم وتوالي الحركات اي تتابع اعدادها المفروضة على نسق واحد اي من السرعة والبطوء وغيرهما مما يمكن لحوقه بالحركة في الافلاك لتوالي الانوار السانحة اي الفائضة عن نور الانوار على نسق واحد في الانوار المدبرة لان فيضان الانوار المتتابعة من نور الانوار على ما تحته على وتيرة واحدة ولما كان الفلك وفاعله متشابهي الافعال وفي بعض النسخ الاحوال اما الفلك فلكونه بسيطا وهو ما له طبيعة واحدة متشابهة ليس فيه اختلاف قوى وطبائع بل كل جزء منه يشابه الكل في الحقيقة واما فاعله وهو النور المجرد فلاستحالة التغير عليه والشكل ما احاط به حد او حدود وهو مجسم ان كان المحاط به جسما كالكرة والمكعب مثلا ومسطح ان كان سطحا كالدائرة والمربع مثلا امكن شكل الفلك متشابها والا لاختلف بان تقوم واحدة هي الصورة النوعية في مادة واحدة هي البسيط وهو محال والمتشابه اي من الاشكال في وضع ما يفرض له اجزاء غير الكري اي غير الشكل الكري لاختلاف وضع اجزاء غير الكرة اذ في جانب منه سطح وفي اخر خط وفي اخر زاوية فيكون شكل الفلك كريا وكذا كل برزخ بسيط كالعناصر فيكون اشكالها كرية بعين ما ذكرناه من البرهان ولما لم يكن لمدبرات البرازخ العلوية العلائق الشهوانية والغضبية وما يمنعها عن عالم النور اي من الامور الوهمية والخيالية البدنية تقبلت الاشراقات الكثيرة اي من جميع ما فوقها من الانوار كالقواهر ونور النور فبما قبلت اي فبسبب ما قبلت من نور الانوار اي من السوانح واشتركت المدبرات اشتركت تحريكاتها في الدورية وبما اختلفت اي وبسبب ما اختلفت من الاشراقات اي الفائضة عليها لاختلاف عللها اي الفاعلة وهي القواهر في الشدة والضعف اختلفت تحريكاتها اي في السرعة والبطوء والجهة والنور المدبر وان كان اي وجوده وحصوله عن قاهر من الاعلين وهو ما في الطبقة الطولية من القواهر العقلية ولكن بواسطة وكان كثير قبول الاشراقات اي من جميع ما فوقه لا يكون في كمال الجوهر كنور قاهر فان القاهر انما يفيض النور المجرد لكمال البرزخ اي لاستعداده لقبول نفس من الارباب العظيمة التي هي ارباب الاصنام وتدبيره اي انما افاض النور المجرد لاستعداد البرزخ ولان يدبره على ما يليق تصرف البرازخ متناهي القوة اي افاض النور المدبر متناهي القوة ليستحكم مع البرزخ علاقته لانه متناهي القوة ايضا وانما يستحكم العلاقة من متشابهين في القوة دون المختلفين فيها واذا وجب تناهي قوة المدبر لاستحكام العلاقة فلا يكون في كمال الجوهر كالقاهر الذي هو غير متناهي القوة وانما لم يقتصر في بيان ان المدبر لا يكون في كمال الجوهر كالقاهر على ان المعلول لا يكون في كمال الجوهر كعلته لانه كان يريد ان يبين في ضمنه كيفية صدور المدبر عن القاهر والغرض منه ايضا فلهذا قرر على الوجه المذكور دون ما ذكرناه

قاعدة في بيان ان المجعول هو الماهية لا وجودها وان الممكن لا يستغني عن العلة حالتي الحدوث
والبقاء ولما كان الوجود اعتبارا عقليا على ما سبق تحقيقه من انه عبارة عن انتساب الماهية الى الخارج
بلفظ في ان كان الوجود خارجيا والا الى الذهن بلفظ في ان كان ذهنيا فللشيء من علته الفياضة هويته
اي ذاته وحقيقته كما هو راي الاشراقيين لا وجوده كما هو راي المشائين لانه اعتبار عقلي لا هوية له في
الاعيان لتوجد فيها ولا يستغني الممكن اي سواء كان في حال الحدوث او في حال البقاء وسواء كان دايم
الوجود كالمجردات والافلاك وكليات العناصر او لم يكن كالمواليد الثلثة من المعادن والنبات
والحيوان وامثالها من الكاينات الفاسدات عن المرجح لوجوده ولا ينقلب بعد امكانه في
نفسه واجبا بذاته اما في حال الحدوث فلانه لو استغنى عن المرجح وترجح وجوده بنفسه لكان واجبا
واما في حال البقاء فلانه ممكن العدم حينئذ لذاته اذ لو امتنع عدمه لذاته لكان ذلك الامتناع دايما
لازما بالذات لا ينفارق بحال واذا امتنع عليه العدم لذاته كان واجبا لا ممكنا وهو محال لاستحالة
انقلاب الحقايق بعضها الى بعض ولان بطلان المعلول قد يكون ببطلان علته وقد يكون ببطلان
بعض اجزائه وبقاء البعض الاخر قال وقد يبطل الشيء من الكاينات الفاسدات مع بقاء علته
الفياضة لتوقفه على علل اخرى اي غير الفياضة زايلة وهي امور استعدادية مادية لافتقار كل مركب
من المواليد اليها والى غيرها من التيام الاجزاء وانتفاء الموانع وحصول الشرايط حتى يفيض المفارق
عليه ما يستحقه بحسب مزاجه فاذا انفسد مزاجه انفسد ذلك المركب مع بقاء علته الفياضة لتوقفه
على غيرها فان قيل لا نسلم ان الممكن لا يستغني عن المرجح فان المعلول قد يستغني عن العلة في حال البقاء على ما يدل
عليه بقاء البناء بعد فناء البناء قلنا لا نسلم ان البناء علة بقاء البناء بل علة حدوثه وتحقيقه ان المعلولات ما يكون
علة حدوثه غير علة ثباته كالبناء فان علة حدوثه هو البناء لجمعه اجزاء البناء بعضها الى بعض وعلة ثباته تماسك
الاجزاء اليبوسة العنصر ومنها ما يكون علة حدوثه هي علة ثباته كالكون المتشكل للماء المتشكل بنفسه فانه علة
حدوث شكل الماء وعلة ثباته ما دام الماء فيه فالثاني لا يمكن بقاؤه بعد فناء علة الحدوث لانها بعينها علة
البقاء فينتفي بانتفائها بخلاف الاول فانه لا يلزم من انتفاء علة حدوثه انتفاؤه لان علة بقائه غير علة
حدوثه فيستمر وجوده بعلة الثبات الموجودة بعد زوال علة الحدوث الى ان يزول علة الثبات ايضا
وهي يبوسة العنصر فينهدم البناء والى هذا اشار بقوله وقد يكون للشيء علة حدوث وثبات مختلفين
كالصنم فان علة حدوثه فاعله مثلا وعلة ثباته يبس العنصر وقد يكون علة الثبات والحدوث واحدا
كالقالب المشكل للماء ونور الانوار بوجوب وجوده علة وجود جميع الموجودات اي الممكنة بواسطة
وبغيرها وثباتها اي وعلة ثباتها ايضا وما لم يثبت معه فلتوقفه على علل اخرى زايلة كما ذكر وكذا

121a

القواهر من الانوار اي علة جميع ما عداها من الممكنات بواسطة وبغيرها وعلة ثباتها ايضا وما لم يثبت معها
فللتوقف المذكور والبرازخ العلوية لما كانت غير كاينة فاسدة لا تفارقها انوارها المدبرة بل هي دايمة
التصرف فيها وان ذهب بعض الحكماء من اخوان الصفاء الى ان نفوس الافلاك تتخلص عن التصرف فيها الى عالم العقل
بعد ادوار طويلة فتتعلق بها بعض النفوس الكاملة البشرية محركة لها متصرفة فيها ادوارا طويلة محصلة بذلك
الكمالات العقلية ثم تفارق الى عالم العقل ولا يزال الامر هكذا الى غير نهاية وفيه نظر المقالة
الرابعة في تقسيم البرازخ وهيئاتها وتركيباتها وبعض قواها وفيها فصول فصل كل جسم
اما ان يكون فاردا اي مفردا اعني البسيط وهو ما لا تركيب فيه من برزخين مختلفين كالافلاك
والعناصر واما ان يكون مزدوجا اي مركبا اذ الازدواج هو الاجتماع والتركيب وهو ما تركب منها كالمواليد
الثلثة لتركب كل منها من العناصر وكل فارد اي بسيط فاما ان يكون حاجزا وهو الذي يمنع النور بالكلية
اي عن النفوذ فيه والوصول الى ما بعده كالارض من البسايط والجبال والاحجار الغليظة المتراكمة
من المركبات وقس عليه امثالهما مما ياتي واما لطيفا وهو الذي لا يمنعه اصلا كالهواء الصافي الشفاف
اللطيف واما مقتصدا وهو الذي يمنعه منعا غير تام وله في المنع مراتب كالماء الصافي والجواهر
المعدنية الشفافة مثل البلور ونحوه لاختلاف منعه للنور بحسب صفاء ما ذكرناه وكدورتها وكثرة شفيفها
وقلته وكذا الحال في الماء بحسب ما خالطه والافلاك حاجزها وهو ما يمنع النور بالكلية مستنير لمنع الكواكب
النور عن النفوذ فيها والوصول الى ما فوقها ولهذا انكشف التحتاني منها الفوقاني وغيره اي وغير حاجزها الذي
هو الكوكب وهو اجرام السموات لطيف ولهذا لا يمنع نور البصر عن الوصول الى الكواكب ولا انوارها عن
الوصول الينا وهي اي الافلاك برازخ قاهرة اي لما دونها من العناصر ولهذا سميت الافلاك بالاباء
والعناصر بالامهات وما يتولد منها بالمواليد لا تفسد ولا تبطل لما بينا من دوام الحركات اي الفلكية
لموضوعاتها وهي الافلاك ولان الحركة عرض يفتقر الى موضوع فيدوم بدوامها والبرازخ العابس هو ما
تحتها يعني العناصر وما يتولد منها وانما سماها به لاقتباسها من الافلاك الانوار العرضية او الاستعدادات
المختلفة لحصول الكاينات من المواليد وغيرها كالاثار العلوية ولم يخرج الفارد القابس اي البسيط منه
عن الاقسام الثلثة اي المذكورة قبل وهي الارض والماء والهواء لانه اما ان يكون قابسا حاجزا كالارض
او مقتصدا كالماء او لطيفا كالفضاء وهو ما بين السطح الظاهر من الماء والارض الى مقعر الفلك وهو
عند الهواء لا غير وليس بيننا وبين البرازخ العلوية حاجز ولا مقتصد والا لحجب عنا الانوار العالية

اى اضوآ الكواكب واشعتها والتالي باطل فالمقدم مثله فليس اى بيننا وبينها الا الفضا وهو الهوا لاغير وما
يرى اى في هذا الفضا حاجزا من السحب وغيرها كالضباب ونحوه فانما هي من البخر اى مرتفعه من الارض
والما بسبب الاشعة الفلكية وهي مقتصدة اى اقتصادا ما وتختلف اقتصادها بحسب كثرة الابخرة وقلتها
وصفائها وكدورتها والما طبعه الاقتصاد الا ان يمازجه شي اخر يكدره ويصيره حاجزا كالطين والتراب
وغيرهما مما يكدر الما من الجامدات والمايعات هذا حكم البسائط في الحاجزية والمقتصدية واللطافة
واما المركب منها فينسب الى احدها بحسب غلبته فان غلب الارض كان المركب حاجزا وان غلب الما كان مقتصدا
وان غلب الهوا كان لطيفا واليه الاشارة بقوله وكل مركب فبحسب الغلبة ينسب الى احدها والمركبات
القابسه اذا كانت مقتصدة كالبلور فانها اقتصادها لغلبة الفارد المقتصد وهو الما وهذا الظاهر
لكن يجب ان يعلم ان الغالب على البلور هو الما بحسب الكمية والارض بحسب الكيفية اى الجزء المائي فيه اكثر مقدارا
واقل قوة اى ضعفا الى مكانه من الجزء الارضي ولهذا كان مكانه الارض وقال جماعة وهم المشاؤن
ان اصول القوابس اى العنصريات اربعة بارد يابس هو الارض وبارد رطب هو الما وحار رطب هو الهوا وحار
يابس هو النار واستدلوا عليه بان كل جسم عنصري لا يخلو عن احدى الكيفيتين الفعليتين وهما الحرارة والبرودة
اما الحرارة فكيفية توجب عند التمكن حركة الشي عن الوسط من شانها التحليل والتفريق واما البرودة فكيفية توجب
عند التمكن حركة الشي الى الوسط من شانها التسكين والتعقيد لانه لا يخلو عن الميل الى الوسط وهو للحرارة او الى
الوسط وهو للبرودة على ما شاهد في الحمامات من صعود المتسخن للحرارة ونزوله للبرودة ولا عن احدى الكيفيتين
الانفعاليتين الرطوبة واليبوسة لانه اما ان يقبل الشكل وتركه بسهولة وهو للرطوبة او بصعوبة وهو لليبوسة
فاذا ركبت الكيفيات الاربع حصل حار يابس وحار رطب وبارد يابس وبارد رطب اذ لا يجوز ان يكون في
بعض البسائط حرارة او برودة فقط لان التقسيم الاخر ابت عليه الرطوبة او اليبوسة ولا ان يكون فيه رطوبة
او يبوسة فقط لمثل ذلك ولا ان يجتمع فيه الكيفيات الاربع او الثلث لئلا يجتمع المتضادتان فلزم انفراد
كل بسيط بكيفيتين ويلزم منه كون البسائط التي هي اصول القوابس اربعة وهو المطلوب وضابطة الرطوبة
عندهم قبول الشكل وتركه والانفصال بسهولة وضابطة اليبوسة قبول هذه بصعوبة والحق
بأي هذا اى كون النار عنصرا آخر ممتازا عن الهوا بصورة مقومة بل هي انما تمتاز عنه بكيفية خارجة فان
النار واما ان يأخذوها كما عند العامة اى على ما هو المفهوم عندهم وعند العامة النور داخل في مفهوم
النار ولهذا يسمون الشعل والجمر نارا لوجود النورية فيها ولا يسمون السموم نارا وان احرق لعدم النور فيه
واما ان يأخذوها على اصطلاح آخر وهو ان يكون الاحراق داخلا في مفهومها وعلى التقديرين فان كانت

جعلهم في اشاراتها عند الفلك هو ان التي عندنا قاصدة للعلو فهو ضعيف لان هذه النار تنقلب هوا في الحال وبرده
لا سيما عند شدة تلطفه مستعدا لظهور النور فيه فينقطع عنه سلطنة الحرارة ايضا اى لا ينقطع عنه
سلطنة النور فلا يبقى نارا بمعنى من الاصطلاحين وبقي هوا الا انه يكون حارا بعد ومن خاصية الحرارة التلطيف
فيكون صعود المرتفع لتلطفه لكونه هوا حارا لا لكونه نارا ولو كانت اى القاصدة للعلو باقية نارا او على
الحرارة التي كانت فيه لاحرقت ما قابلها على خط مستقيم وليس كذا فلا يبقى نارا كما ذكرنا وان استدلوا
بحركة الفلك انها تسخن ما يجاوره الفلك فيكون هوا متسخنا فلا يلزم ان يكون نارا وان استدلوا باحتراق
الدخان عند الوصول الى قرب من الفلك فيحصل منه ذوات الاذناب من الشهب وفي بعض النسخ والشهب
وهذا اولى فهو خطا لان الحرق ليس من خاصة النار فان الحديدة الحامية تحرق والهوا الحار شديد
الحرق والاستدلال بما يرى في المصباح من شبه ثقبة في صنوبرتها وانها نار ولهذا يتعذر فيها البصر
ويحرق ما لاقاه ليس بشي فانه لا يلزم من ذلك ان يكون ما في الثقبة نارا بل انما هو هوا فان النارية كلما كانت
اقوى فهي اقدر على الاحالة الى الهوا بالتلطيف وان ضعف عن الاحالة اى عن احالة المادة الهوائية
بالتلطيف فتقوى الدخان ولذلك يكثر الدخان في الحطب الرطب لضعف الحرارة عن الاحالة وعن تلطيف اليابس
لقوتها فما قرب من الفتيلة ونحوها اى من اصول الشعل يلطف فصار هوا لقوة النار وبقيت معه حرارة
فلكونه هوا لطيفا ينفذ فيه البصر ولكونه حارا يحرق لا لكونه نارا فبطل ما استدلوا به ثم ان هؤلاء اى
المشاؤن اعترفوا بان اليابس هو الذي لم يقبل الشكل وتركه بسهولة وليس ما عند الفتيلة كذا بل يقبل
بسهولة وكذا ما يقرب من الفلك فلا فارق اى ما عند الفتيلة والفلك الهواء الا في حرارة مختلفة في
الشدة والنقص فهو هوا حار وان فسرت اليبوسة بعسر الالتصاق بالغير وسهولة التفرق فلا شك
ان النار يابسة بهذا المعنى لكن الهوا ايضا كذلك واذا كان كل ما يلزم النار يلزم الهوا وجب ان يجعلا
عنصرا واحدا مختلفا حرارته بالشدة والضعف وما يقال ان النار يابسة لتجفيفها الاشيا اى الملاقية
لها او القريبة منها ليس بحق فان التجفيف انما هو لازالة الرطوبة وازالة الرطوبة انما هو التلطيف والتصعيد
لا ان يكون هي يابسة بل بان يكون هي حارة فان التلطيف والتصعيد من شان الحرارة لا اليبوسة وليس
انها اى النار تنفي الرطوبة اى عن مادة نفسها بسبب حرارتها فتصير لذلك يابسة بل على قاعدتهم اى قاعدة
هذا القائل اذا حللت موادها بالتحلل يجعلها ارطب لانها تصير بخارا او هوا فتصير اشد ميعانا فالاصول
اى اصول العنصريات ثلثة حاجز ومقتصد ولطيف واعلم ان اللطيف اى الهوا وما يجري مجراه في
اللطافة كالبخار والادخنة الرقيقة ليس من شرط كمال الحرارة حتى يكون كل ما هو هوا وما يجري مجراه شديد

السخونة وتزيد الحرارة بازدياد اللطف ويكون اللطف اشد سخونة من الكثيف لبطلان التوالي اخلال
اجزاء الهواء في الحرارة والبرودة ونقصان حرارة الابخرة والادخنة بازدياد اللطف والبعد عن الارض
ووجدان الكثيف احر من اللطيف واليه الاشارة بقوله فانه بعد اللطف قد يقل فيه اي الحرارة ولهذا
فمن الماء ما هو اشد حرارة من الهواء المحسوسة واذا كان كذلك فيجوز ان يختلف الهواء في الحرارة والبرودة
ولهذا يختلف ما عند الارض فيها بسبب كثرة انعكاس الاشعة وقلته وكذا ما عند الفلك بسبب سرعة
حركة وسطه وبطء حركة طرفه وهو ما قرب من القطبين وما بعد عن الارض والفلك ككرة الزمهرير باردة لمخالطة
الابخرة الباردة وبعده عن المسخن وهو حركة الفلك وانعكاس الاشعة وليست الصور الا الهيات الظاهرة
اي الكيفيات المحسوسة كما ذكرنا واذا كان كذلك فلا يتاتى لقايل ان يقول اللطيف الذي هو اشد حرارة
له صورة اخرى غير التي هي لما هو اقل حرارة وان سمي ما اشتد من الهواء حرارته نارا فذلك مسلم جوازه اذ لا
نزاع في التسميات ولا مشاحة في الاصطلاحات فيكون يعني عند هذا القايل المسمى اللطيف منقسما الى قسمين
باعتبار شدة كيفية واحدها وضعفها وقول القايل وهو الشيخ الرئيس لو كانت النار حارة رطبة
لكانت هواء فما طلبت موضعا اعلى اي من موضع الهواء بل وقفت عنده اي عند الهواء ولا تقف كما هو المشاهد
من ارتفاع شعل النار وصنوبرات المصابيح عن الهواء الملاقي له كلام غير مستقيم فان للخصم ان يقول ان
الهواء كلما اشتدت حرارته اشتد ارتفاعه الا ان له حينئذ اي عند اشتداد الارتفاع حقيقة اخرى بل ان
له حينئذ لطافة اخرى فزيادة الارتفاع بصيرورته الطف لا بصيرورته نارا ثم من الذي شاهد نارا ارتفعت حتى
اي الى مقعر الفلك معاند علمت من ان الشعل المرتفعة المفارقة لاصولها تستحيل على الفور هواء وما عند
الفلك يقول الخصم انه يتسخن بحركة الفلك اي هو هواء متسخن بحركته لا انه عنصر اخر هو نار ثم العجب انهم الى المتاخرين
في الممتزجات ادعوا نارية واذا علمت ان النار التي توهموها عند الفلك لا يتصور لها التساقط اذ
الفلك لا يدافعها اي على الاستقامة لتنزل الينا بل ان سلم دفعها لها فيكون على الاستدارة ومانفرضه فارض
انه ينزل لبرد اي لبرد الليل على ما ظن لا يكون نارا اي نارا بلطف وتحلل كما هو الموجود عندنا والمطلوب
في الممتزجات لخروجها عن النارية باستيلاء البرد عليها وقهرها على النزول وهذه التي عندنا ملطف وتحلل
فلا يكون نازلة ببرد كما ظن فلم تقع في الممتزجات الا حرارة تامة او ناقصة اي من اشعة الكواكب سيما من النير
الاعظم لا من عنصر هو نار والماء جعلنه للحرارة وهو اذا لم يكن برده اي بسبب قلة انعكاس الاشعة ونحوها
او يكن برد الهواء المستفاد منه اي من الماء لان الهواء حار بالطبع وبرده عارض نجد كما في صميم الشتاء الا انه
اقرب الى المستفاد من الارض فالحر غريب اي في الماء ليس من ذاته وانما هو من النور اي الكوكبي كشعاع
الشمس او الحركة المعللة بالنور اي المدبرة للماء المتسخن بالخضخضة والبرد التام اي كما في الماء المنجمد مثلا

ليس معللا بمجرد البرزخ العنصري بل به وبعدم حرارة ما فان البرودة لو كانت معلولة بالمائية
وحدها لما تصور للمزيل ان يزيلها عنه لان ما بالذات لا يزول ولا يزال فهي اي البرودة معللة
به اي بالجسم العنصري كالماء والارض وبعدم المزيل من الحرارة وموجباتها وهي الحركة المسخنة ومجاورة
الجسم الحار وانعكاس الاشعة ولما بين ان البرد معلل بامر عدمي استشعر ان يتوهم انه عدمي
فاستدرك وقال الا ان البرد وجودي اذ البارد كالجمد اي الثلج ونحوهما يبرد ما فوقه وما
يجاوره والامر العدمي لا يؤثر تاثيرا وجوديا محسوسا وان جاز ان يكون جزء علة كارتفاع الموانع
فانه جزء العلة التامة واللازم للماء في الاحوال كلها تسخن او انجمد الاقتصاد وهو ظاهر اذا الجمد
كالبلور في الاقتصاد الا ان يخالطه شيء اي مما يزيل اقتصاده كما سبق ولما فرغ من اثبات العناصر
اراد بيان انقلاب بعضها الى بعض اعني بيان الكون والفساد الذي هو تغير الصور الجوهرية عند من
يقول بها وتغير الكيفيات عند من لا يقول بالصور فقال والهواء ينقلب ماء كما يرى مما يركب الطاس
المكبوبة على الجمد من القطرات ولا يتصور ان يكون اي تلك القطرات للترشح اي من داخل الطاس
الى خارجه وهو ظاهر لانها تركب الطاس وان لم يماسه الجمد من داخل اصلا وكذا تركبه وان
ماس جميع داخل الطاس ولم يتحلل منه شيء وايضا تركبه لا في موضع الترشح ولو كان له لم يكن شيء
من ذلك ولكان من الماء الحار اولى للطفه وسرعة خروجه والوجود يكذبه فتعين ان يكون اي
تلك القطرات هواء صار بشدة البرد ماء ولما استشعر ان يقال لا نسلم ان القطرات لو لم تكن للترشح
كانت لانقلاب الهواء ماء لجواز ان يكون لانجذاب الاجزاء المائية المخالطة للهواء الى الطاس لبرودته
كما هو راي منكري الكون والفساد قال وليس لقايل ان يقول الاجزاء المائية المتبددة في الهواء
انجذبت اليه ولو كان كذلك لكان انجذابها الى حياض كثيرة وفي بعض النسخ كثير اولى لان انجذاب
للبرد وبرد الحياض المملوءة ماء باردا اوجمدا اكثر من برد الطاس وليس كذا اذ لو كان كذا
لكان ركوب القطرات على الطاس عند الحياض اقل والوجود بخلافه حتى ان الطاس وان كثر
مكبوبا على الجمد عند حياض ومستنقعات تركبها من النداوة مثل ما كان دونها اي دون
الحياض وذلك اي ركوب النداوة في جميع المواضع سواء اي على السوية فرض فيه اي في الجميع
الابخرة كثيرة او قليلة ولو كان ركوب النداوة لانجذاب الاجزاء البخارية اليه لكان عند كثرة
الابخرة اكثر وعند قلتها اقل والوجود يكذبه ويحتمل ان يكون سواء متعلقا بقوله فرض ويكون التقدير

وذلك اى ركوب النداوة حاصل في جميع المواضع سوآء عرض فيه الالحم كثيرا او قليلا والمعنى واحد والمآ
صيرورته هوآء نشاهد من تحلل الالحم وهي ما يرتفع عن الاجسام الرطبة كالمآ والطين بتاثير الشمس
والنار سديدا اى تحللا شديدا وانحلالا بالغا وتلطفا في الغاية حتى يزول اقتصادها اصلا
بحيث تتلطف بالكلية ولا يمنع النور اصلا فيكون هوآء وانقلاب المآ ارضا يرى من استحجار
المياه اى بعضها لا كلها ولاجلها علما يشعر به الجمع المعرف في الحال اى حالة الخروج عن منابعها
وهو مشهور معروف في بعض البلاد واما ان التحجر لاجزاء ارضيه في المآ تنعقد بعد انفصال المآ
عنها بالتبخر فليس بشيء لانه لو كان كذلك لشوهدت الاجزاء الارضيه فيه لكثرتها ولما كان التحجر دفعيا
لتوقفه على التبخر وهو لا يكون دفعيا وليس فليس واذا جاز انقلاب المآ حجرا لم يبعد انقلاب بعض
الحيوانات حجرا كما ورد في الآثار ان جماعة مسخوا حجارة ويؤيده رؤية المسافرين في المدن الخربة من
هذه الآثار كثيرا وانقلاب الهوآء نارا ذات نورية يرى في القدح وهذا مما لا يخفى على بصير فضلا
عن خبير والنفاخات العظيمة كالحاح النفخ على كير الحدادين بعد سد منافذه الذى يدخل فيها
الهوآء الجديد فانه يحيل هوآء الكير الى النارية ولذلك قال التي تجعل الهوآء نارا ذات نورية والسموم
من هذا القبيل عند بعض لانه هوآء انقلب نارا ولذلك يحرق ما يصادفه من الحيوانات لكنك قد علمت
فيما سبق ان الحرق لا يختص بالنار ولما بين انقلاب المآ الى الارض والهوآء الى النار دون عكسهما اراد
ان يذكر دليلا على عكسها ليكون مؤيدا لجميع الازدواجات التي بين العناصر فقال واذا صح انقلاب احد
العنصرين الى الآخر كالمآ الى الارض والهوآء الى النار وجب انقلاب الآخر اليه اى الارض الى المآ والنار
الى الهوآء اما الاول فكما نشاهد من اصحاب الكيميا من تحليلهم الاحجار بالمياه الحادة امواها سيالة
واما الثاني فكما نشاهد من الشعل الصاعدة الصائرة هوآء لا يبقى الحرارة المحسوسة فيها والا لكان
في الادوار الغير المتناهية لم يبق شيء من ذلك الا انقلب الى هذا فلا يبقى منه شيء وهو محال لانه حينئذ
ينقض العناصر ويختل نظام التركيب اذ لا بد له من الجميع وايضا اذا صح الانقلاب اى انقلاب كل
من العناصر الى الآخر اما بغير واسطة كانقلاب احدها الى ما يخالفه في كيفية واحدة كالهوآء الى المآ او بواسطة
كانقلابه الى ما يخالفه في كيفيتين كالهوآء الى الارض بتوسط انقلابه الى المآ فنسبة الكل وهو الهيولى
عند المشائين والجسم المطلق عند الاشراقيين اليها اى الى الصورتين او الى الكيفيتين التي خلعت والتي
لبست سوآء في الامكان اى في امكان خلع احدهما ولبس الاخرى فيكون لهما حامل مشترك يخلع احدى

الصورتين او الكيفيتين ويلبس الاخرى والنار ذات النور شريفة لنوريتها اذ بها شابهت العالم
الاعلى ولهذا صارت اشرف العناصر عند من يقول انها منها وهي اى النار ذات النور التي تعتقد الفرس
على انها طلسم ارديبهشت وهو نور قاهر فياض لها اى للنار ذات النور لما علمت ان كل نوع من الانواع
هو طلسم وصنم لنور من الانوار المجردة القاهرة هو الفياض لذلك النوع والمدبر له فهذه الاشيآء ينقلب
بعضها الى بعض فلها هيولى مشتركة لا بسيطة بمعنى انها من شانها ان يكون لها الفوق دون ما كان فيها
على ما ذهب اليه المشاؤون فانه ابطله فيما سلف وتبين ان الهيولى نفس الجسم البرزخي فلذلك قال
والهيولى هو البرزخ اى الجسم يقول له في نفسه اى لا بالقياس الى غيره برزخا وبالقياس الى الهيآت
اى الاعراض القائمة بالجسم حاملا ومحلا وبالقياس الى المجموع منه اى من الجسم ومن الهيآت وهو
النوع المركب هيولى هذا على اصطلاحنا نحن وهيولى الافلاك عرضية كذا اى هيآت برازخها
لانفرادها ومجموعها لا يتبدل وهو واضح مما مر غير مرة فصل في بيان انتهاء الحركات كلها الى
الانوار الجوهرية او العرضية ولذلك صدر الفصل بالدعوى وقال ولك ان تعلم ان الحركات كلها
سببها الاول اى الاعلى النوري اما نور مجرد مدبر كما لبرازخ العلوية والانسان وغيره اى من
الحيوانات واما الشعاع الموجب للحرارة المحركة لما عندنا كما نشاهد من الالحم وهي ما يرتفع من
الجسم الرطب والادخنة وهي ما يرتفع من الجسم اليابس بتسخين الشعاع وتصعيده اياها الى فوق ثم شرع في
بيان تنهاء كل حركة الى النور فقال واعلم ان حركة الحجر الى اسفل ليست بمجرد طبعه اذ لو كانت بمقتضى حركة
بطبعه لكان متحركا دائما وليس كذا اذ لو كان في حيزه الطبيعي ما يتحرك بل يسكن اى حركة الحجر على القسر
والقاسر واخراجه اياه عن حيزه الطبيعي الى الحيز الغريب مثل الهوآء والقاسر اما ان ينتهي الى نور مجرد
مدبر كسائر الاحجار التي يرميها الانسان الى الفوق او امر ما معلل بحرارة موجبة ونزول الامطار ايضا
اى كنزول الثلج والبرد ونحوهما لهذا اى لامر ما معلل بحرارة موجبة لانه معلل بالبخار المعلل بالحرارة الحاصلة
من انعكاس الاشعة الكوكبية الموجبة للبخار والدخان بل لتصعيد الاجزاء المائية والارضية الى فوق فان
ما يتلطف من الاشيآء اليابسة عندنا ويتصاعد هو الدخان وما يتصاعد من الرطب المتلطف
هو البخار وسبب ذلك الحرارة وان هذه الحرارة من الاشعة الكوكبية وهي من الانوار العرضية فرجع اى
حاصل الحركات كلها الى النور كما في الحركات الارادية او الى حركة معللة بنور مجرد كحركة الحجر الى اسفل المنتهية
الى الحركة القسرية المعللة بنور مجرد او عارض كنزول المطر المنتهي الى الحركة القسرية المعللة بنور عارض
ثم اذا غلب البرد على البخار اى لوصوله الى الجو البارد الزمهريري يتكاثف فيصير مآء وليس الحرارة

الابآ على تحريك حرارة على ما شاهد في الحمامات من صعود قطرات اي بخارات وانما سماها بها تجوزا باسم
مايوول اليه كما يسمى العصير خمرا ويكاثفها ببرد و نزولها قطرات وما يكاثف على الجو من الاجزاء ويصير
سحابا ويحتبس فيه الدخان واراد التخلص يقلقل اي ذلك الدخان فيه عند شدة التقاوم والمصاكة
لتخلص يسمى اي ذلك التقلقل الرعد وهو صوت عظيم يحصل من عريق عنيف للتقاوم سقدمه ضو عظيم
هو البرق وهو نار به يحصل للمصاكة وانما نرى البرق قبل سماع الرعد لان الصوت لابد له من حركة الهوا
ووصوله الى الصماخ ولا حركة دفعة فيحتاج الى زمان ولا كذلك الروية ولذلك نرى حركة دق القصار
ونسمع صوت الدق بعده بزمان وقد اشتمل اي الرعد الذي هو تقلقل الدخان بل حركته على الحرارة لا اشتماله
على البرد وهو على الحرارة المعللة بالنور العارض الشعاعي كما سبق وقد ينفصل الدخان اي عن السحاب
نازلا الى الارض لمانع يمنعه عن الصعود معاقبه من النقل الارضي فيشتعل لكنافة جرمه و دهنية
في مادته نارا وكان منه الصواعق فمنها لطيفة وهي ريح سحابية دخانية سادجة ينفذ في الاجسام المتخلخلة
ولا يحرقها بل يسودها ويحرق ما فيها من الاجسام الصلبة فيذيب الذهب في الكيس دونه ومنها غليظة
وهي ريح سحابية دخانية ذات نورية يحرق جميع ما يصادفه من الاجرام حتى الحيوانات في البحر وربما
هدت الجبل ودكته والحدس يحكم بانه لولا انضمام شي قوي روحانية توجبها الاتصالات الفلكية الى الصواعق
لما وجت بنفسها هذه الاشيا واعتبر هذا المعنى في الرياح والزوابع التي تقلع الاشجار العظام وتخطف
المراكب من البحر وغيرها اي غير الصواعق كالحريق وهو النار التي يرى نازلة من السما متصلة بالارض
وكالشهب وهي الكواكب المنقضة في الليل وذوات الاذناب والعلامات الحمر والسود في الهوا فان
مادة الجميع دخانية دهنية فاذا وصلت الى الجو اشتعلت فان اتصلت مادته الى الارض نرى
الاشتعال منتهيا اليها وهو الحريق وان يلطف سرعة للطف مادته تعلق نارا وشفت فظن انها انطفت
وهو الشهاب وان لم يتلطف سرعة لكثافة مادته بل يبقى زمانا ودار مع النار الدائرة او الهوا الدائر
بموافقة الفلك تشييعا له فهو الكواكب ذوات الاذناب ويختلف صورها وربما يبقى اشهرا لكثافة المادة وان
استحكم ظهرت علامات حمر هائلة في الهوا فان استحكم لغلظ المادة ظهرت علامات سود وقد كذبت من نقيه
مادة الشهب السموم مع انه قد يكون ايضا من عبور الريح على ارض غلب عليها نارية والدخان اذا ضربه البرد
لارتفاعه الى الطبقة الباردة وانكسار حره ببردها يثقل فيهبط راجعا اورجع وذلك اذا لم ينكسر حره
ببردها وصعد لخفته الى الهوا المتحرك بحركة الفلك فلا يقوى على الصعود لدفع مجاور وللفلك داير بموافقه
من القوابس اي مجاور من القوابس وهو الهوا المتحرك تشييعا للفلك وفي بعض النسخ لدفع مجاور الفلك دايرا بموافقه

125a

من القوابس والمعنى واحد ودايرا حال عن المجاور وتخالط اي الدخان المصرود او المردود بقوة على الهوا التعل
المصرود وشدة اندفاع المردود متبددا اي متفرقا ومتحركا الى جهات مختلفة اما الاول فلاختلاف
الاسباب المحركة له واما الثاني فلما يرد بعضا دائرتين سهام الى جهات مختلفة كان منه الرياح اذ تحصل من
حركة المتخالط تموج الهوا وهو الريح والسبب الاكثري لحدوثها هو رجوع المصرود والاقلي رجوع المردود وقد
يحدث الريح لحركة الهوا وميله لتخلخله بالتسخن وكان السبب الاول في هذه الاشيا ايضا هو الحرارة انما
قيد السبب بالاول لان السبب الاقرب الدخان لكنه من الحرارة وهو واضح والحرارة عندنا اي في عالمنا هذا
الامن شعاع النيرات اي الكوكبية او مما يقع من نيرات حاصله بقدحها وهذا يسير اي بالنسبة الى الانوار
الشعاعية ثم القدح صادر عن الانوار المتصرفة التي لنا فيكون السبب في حركة هذه الاشيا النور لان
سببها الاول الحرارة وهي من النور العارض او المجرد وحركة المياه اي من الشطوط والانهار والعيون الى
مكانها الطبيعي وهو البحار والاماكن المنخفضة وانفجارها من العيون انما هو لابخرة محتقنة اي
في باطن الارض يكاثف للبرد فيصير ما وكذا الزلازل اي هي من ابخرة محتقنة في باطن الارض يريد التخلص فاذا لم يجد
مخلصا زلزلت الارض وسببا الابخرة ما سبق اي من حرارة الاشعة الكوكبية فالحركة كلها سببها النور
مجردا كان او عارضا والحركات في البرازخ العلوية وان كانت معدة للاشراقات لان الاشراق من
الانوار القاهرة لا من الحركات يستلزم كون النور معلول الحركة الفلكية فتنافي كون جميع الحركات معلول النور
والمباشر للحركة النور المدبر فالعلة هناك اي في حركات الافلاك النور المجرد مع النور السانح والحركة
اقرب الى طبيعة الحس النورية اذ هي مستدعية للعلة الوجودية النورية بخلاف السكون فانه عدمي فلا
يحتاج الى علة وجودية خارجة فضلا عن كونها نورية ولانه مقابل للحركة التي هي الملكة فيكفيه عدم الحركة فان
علة العدم المقابل للملكة هي بعينها عدم علة الملكة دون الافتقار الى علة اخرى فالسكون لما كان عدميا
فهو مناسب للظلمات الميتة وهي ما لا حيوة لها فلولا نور قايم اي بذاته وهو النور المجرد او عارض وهو القايم
بالغير في هذا العالم ما وقعت حركة اصلا فصارت الانوار علة للحركات والحرارات والحركة والحرارة كل منهما
مظهر للنور اي معد لحصوله لا انهما علتان اي فاعلتان بل تعدان القابل لان يحصل فيه نور من النور
القاهر الفايض بجوهره على القوابل المستعدة ما يليق باستعدادها فاذا تم استعداد القابل بالحركات
الفلكية والحرارة المستفادة من الاشعة الكوكبية افاض المفارق عليه ما يليق باستعداده من الجواهر
والاعراض واما النور فوجدهما اي الحركة والحرارة ويحصلها فيه اي باصله والنور فياض لذاته فعال
لماهيته لا لجعل جاعل واما اشعة الكواكب فعلتها الكواكب اي علتها المعدة لا علتها الموجدة لانها المفارق

فان الكوكب اذا قابل كثيفا اعده ان يحصل فيه من العقل المفارق نور وهو المسمى بشعاع الكوكب والنور التام كنور
الكوكب لذى نفسه ان يكون علة اى معدة للنور الناقص كالشعاع ولما وجب بالمثلث زواياه الثلث اذ لو
وجب بغيره لامكنت بالنسبة اليه ولو امكنت نسبتها اليه لا تفرض دونها اذ الممكن لا يلزم من فرض عدمه ولا وجوده
محال واللازم لكن ممكنا لكن يستحيل فرض المثلث دون الزوايا فهى واجبة به وكذا جميع الامور اللازمة للماهيات
علتها نفس تلك الماهيات فيجب بها لا بغيرها مع كونه اى كون المثلث هيئة اى عرضا ظلمانيا وكون الزوايا ايضا
اعراضا ظلمانية على شرائط كالمقابلة وعدم الحجاب وكون المقابل كثيفا الى غير ذلك فانه اذا جاز ان يكون عرض ظلمانى
جاز ان تكون عرض نورانى شرطا لعرض كذلك والحرارة والحركة يستدعى احدهما صاحبه فيما له صلاحية القبول اى
فى الاجسام العنصرية وهو احتراز عن الافلاك فان حركتها لا تستدعى الحرارة اذ ليس لها صلاحية قبول الحرارة
والنور اختلاف اثاره وتعددها لاختلاف القوابل اى الجسمية واستعداداتها اى المختلفة بحسب اختلاف
الحركات والاشعة والا لما اختلف اثاره لانه فى نفسه حقيقة واحدة وبين الحركة والنور مصاحبة فى البرازخ
العلوية ونعنى بالنور النور المدبر لا نور الكوكب ولا استقص بالفلك الاعظم بخلاف البرازخ السفلية فان الحركة
فيها قد تخلو عن النور كالحجر الهابط والنور عن الحركة كالشعاع الواقع على الحجر وصحبتها اى صحبة الحركة والنور اتم
من صحبة احدهما مع الحرارة لان الحركة قد تنفك عن الحرارة كحركات الافلاك وكذا النور عن الحرارة كانوار الكواكب
والياقوت والعلل ونحوهما واذا فتشت الاشياء لم تجد ما هو مؤثر فى القرب والبعد غير النور فلا مؤثر فى الموجود
غير النور المحض الواجبى الذى هو ينبوع النور ومنبع الوجود والجود ولما كانت المحبة والقهر روحانيين كانا او جسمانيين
من النور على ما علمت والحركة والحرارة ايضا معلولاه لما عرفت فصارت الحرارة لها مدخلا فى النزوع والشهوات
والغضب وتم جميعها عندنا بالحركة كاللمس والتكثر والوقاع والدفاع وصارت الاشواق ايضا موجبة للحركات
اى الروحانية والجسمانية ومن شرف النار كونها اعلى حركة واتم حرارة اى من باقى العناصر واقرب الى الطبيعة الحيوة
لما سبق وبه يستعان فى الظلمات اى على ازالة الوحشة الحاصلة من الظلمة وعلى غيرها من المآرب التى لا يمكن
حصولها فى الظلمة بدون النار وهو اتم قهرا اى مما عداه من العناصر واشبه بالمبادى اى المجردة لنوريته وهو
اخو النور الاسفهبد الانسى لاشتراكهما من وجوه منها نوريته وكونه متولدا ومفاضا من العقل ومتعلقا بالجسم
وقهاره للماسواه وطالبا للاعلى رتبة ومكانا مثله فى الجمع ولهذا عرف الاوائل النار بانها اسطقس شبيه بالنفس
اى فى النورية والاضاءة وغيرهما مما ذكرناه وكما ان النفس تعنى عالم الارواح كذلك النار تعنى عالم الاجرام وان لله تعالى
عوالم ولله فى كل عالم خليفة كالعقل الاول فى عالم العقول والكواكب ونفوسها فى عالم الافلاك ونظيره فى عالم المثال
والنفوس البشرية والاشعة الكوكبية فى عالم العناصر وكذا النار سيما فى ظلمات الليل ومعنى الخليفة كونه متوليا
لتدبير الرعية بالاصلاح والحفظ وتدبير هذا العالم انما هو بالنفوس اذ بها تم استنباط العلوم والصناعات

ومعرفة السياسات والبلوغ الى غاية الكمالات الى غير ذلك مما يتعلق بالخلافة الكبرى الانسية للنفوس
الكاملة البشرية فالنفوس الكاملة خلفاء الله فى ارضه ويؤيده قوله تعالى يا داود انا جعلناك خليفة فى الارض
وقوله انى جاعل فى الارض خليفة وكما ان الخلافة الكبرى للنفس فالصغرى للنار لانها كخليفة الانوار العلوية
والاشعة الكوكبية فى الليالى المدلهمة وتصلح الاغذية والاشياء الفاسدة وتنضج الاشياء النية فتكون
لها قسط من الخلافة لكنها صغرى لان نور الانسان مجرد ومتصرف فى نورها العارض فكانها الدلالة ن
بها تم خلافته ولذلك قال وبهما اى بالنار والنفس تم الخلافتان صغرى وكبرى فلذلك اى فلكونه
اخا النفس وخليفة الانوار والاشعة امر الفرس بالتوجه اليه فيما مضى من الزمان وجعلوه قبلة
للناس يتوجهون اليه فى اوقات الصلوات والعبادات وبنوا له بيوت نيران معظمة وهياكل مكرمة
واول من جعل ذلك هوشنك ثم جمشيد وافريدون وكيخسرو وغيرهم من الملوك الافاضل والان ذلك
واجب فرضا زرادشت افاضل المؤيد وانما عظمه الفرس بعد ما ذكرناه لوجوه الاول انها اشرف
الاجسام العنصرية واضوأها واعلاها حركة ومكانا الثانى انها ما احرقت الخليل عليه السلام الثالث ظنهم
ان تعظيمها ينجيهم من عذابها يوم المعاد والانوار كلها اى سواء كانت عقلية روحانية او عرضية
جسمانية فانها واجبة التعظيم شرعا من نور الانوار فصل فى بيان الاستحالة فى الكيف
التى هى تغير فى الكيفيات لا فى الصور الجوهرية فانه الكون والفساد واعلم اولا ان بعضا من الاوائل
القائلين بان الكيفيات الاول المحسوسة هى صور العناصر لما ظنوا ان الاستحالة فى الكيف مع بقاء
الحقيقة النوعية محال انكروا الاستحالة فى الكيف وقالوا الحركة لا تسخن بل تظهر الحرارة التى كانت كامنة
فى المتسخن وتبرزها ولهذا لقب لهم اصحاب الكمون والبروز ولا محاورة الجسم الحار كالنار للماء بل
يفشو فيه اجزاء نارية ولما كان كذلك اراد الشيخ ابطال مذهبهم فقال الحرارة التى توجبها الحركة
ليس ثم يظن انها كانت كامنة واظهرها الحركات واعتبر بالماء المخضخض فان ظاهره وباطنه
يتسخن وكانا قبل ذلك باردين ولو كانت خارجة من الباطن يعنى كما ظنه اصحاب الكمون والبروز
لبرد الباطن والتالى باطل فالمقدم مثله فالكمون والبروز باطل والحركة مسخنة واعتبر ايضا
بالمحكوك من الاجسام الصلبة وبالماء الجارى فانه اقل بردا من الراكد وظن بعض الناس ان الماء
لا يتسخن بالنار بل يفشو فيه اجزاء نارية مفيدها الحرارة وهذه الاجزاء الفاشية فيها هى المسخنة لها لا
مجاورة النار وذلك باطل لانه لو كان اى تسخن الماء المغلى مثلا بالفشو لكان الماء الذى فى الخزف اسرع
تسخنا من الذى فى القماقم الحديدية والنحاسية على نسبة قواميها ومنع الفشو اى ونسبة منع الفشو

وذلك لقلة منع قشو الخزف لكثرة مسامه وكثرة منع قشو القماقم لقلة مسامها وكان يجب ان يكون تبخر الخزف
اسرع وليس كذا لان الحديد اسرع تبخيرا فليس الامر كما ظنوا ثم النارية اي الاجزاء النارية كيف
تدخل في الظرف المملوء الذي لم يبق فيه مكان لغاش ولم يخرج منه شي لكونه مسدود الراس حتى يدخل
بدله شي ثم الماء كيف لم يطف ما مضادة من الاجزاء النارية الغاشية ببرودته ورطوبته ثم لو كان التسخين
والتبريد بالنشو لما برد الجمد ما فوقه اذ الاجزاء الجليدية لا تصعد الى فوق اذ من طبعها النزول لبرودتها
وكثافتها وهذه القوابس اي الارض والماء والهواء اذا امتزجت بسبب الاشعة الكوكبية وفعلها فيها
وانفعالها عنها ثم الفعل والانفعال المزاجي بينها حصل منها المواليد وهي المعادن والنبات والحيوان
دون الاثار العلوية اذ ليس فيها فعل وانفعال مزاجي وهو الان يتكلم فيما يحصل من المزاج والمزاج
هو الكيفية وهي هيئة قارة لا تقتضي قسمة ولا نسبة فبالهيئة المراد فيه للعرض خرج الجوهر وبالقارة الحركة
والزمان وبعدم اقتضاء القسمة الكم وبعدم اقتضاء النسبة باقي المقولات المتوسطة والمراد بالكيفية
المتوسطة الكيفية التي يستحر بالقياس الى البارد ويستبرد بالقياس الى الحار وبهذا التفسير يخرج
الالوان والطعوم والروائح وامثالها الحاصلة من المزاج عن حده الحاصلة من كيفيات متضادة هي
الكيفيات الاول المحسوسة في العناصر المتضادة بالذات لاجسام هي العناصر مجتمعة اذ لولا الاجتماع
لما حصل منها مركب متفاعلة اذ لولا التفاعل كان ذلك الاجتماع تركيبا لا امتزاجا ولولا تصغر الاجزاء
لما سرى كل واحد منها الى الاخر لما حصل التفاعل الذي هو عند القائلين بالصور النوعية ان صورة هذا
العنصر تفعل في مادة ذلك وصورة ذلك في مادة هذا لئلا يلزم كون القاهر مقهورا والكاسر مكسورا
على ما هو المشهور وعند الذاهبين الى ان الصور هي الكيفيات لا غير ان كيفية هذا تفعل في مادة ذاك وبالعكس
وهذا اصح لان المشهور لا يتمشى في المزاج الحاصل من امتزاج الماء الحار والبارد لاتحاد صورتهما لخلافه
لاختلاف الكيفيتين ولمن قال بالمشهور ان يمنع كون هذا امتزاجا لانه ليس من العناصر الاربعة متشابه في
جميع الاجزاء اي لا اختلاف في الكيفية المستبردة بالقياس الى الحار وبالعكس في جميع الاجزاء المفروضة
اذ لو كان يكون بعض الاجزاء اشد سخونة من البعض الاخر كان ذلك الاجتماع تركيبا لا امتزاجا وهذا
التعريف يتناول المزاج الاول الحاصل من تركيب العناصر الذي لا يكون الا طبيعيا والثاني وما بعده
وهو قد يكون طبيعيا كمزاج الانسان الحاصل من تركيب اعضائه الالية وهي من تركيب اعضائه المتشابهة
الاجزاء وهي من تركيب الاخلاط وهي من تركيب العناصر وقد يكون صناعيا كالسكنجبين والجلنجبين وامثالها
من المركبات الصناعية واذا علمت اي في اواخر المنطق لان الصور التي فرضوها اي المشاؤون
وهي الصور الجوهرية الجسمية والنوعية غير محققة اي في الاجسام ففي المزاج لا يكون بوسط الكيفيات

بواسطة الفاعل على ان يفعل كيفية الماء مثلا في مادة الهواء فيكسر حرارته وكيفية الهواء في مادة الماء فيكسر برودته
فيحصل كيفية لا يكون بحرارة الهواء ولا ببرودة الماء وهذا هو المراد بالتوسط لا على ان يفعل الصور النوعية التي
لبعضها في مادة البعض الاخر وبالعكس ولان الصور باقية في الممتزج والا كان فسادا لا امتزاجا لا ثباتهما
على الصور الغير المحققة وحاصل الفرق بين المزاج والفساد اي عند المبطلين للصور النوعية ان الفساد
تبدل بالكلية اي هو تبدل البسائط بالكلية وهو انقلاب بعضها الى بعض على ما تقدم بيانه والمزاج توسط
المجتمعات اي بين الكيفيات لا من الصور كما عند القائلين بها ويحصل من هذه المركبات اي المركبات
المزاجية المواليد الثلثة التي هي حيوان ونبات ومعادن ومن المعادن كل ما حصل فيه اي كل ما كان
له برزخ نوري وفي بعض النسخ زبرج نوري اي زينة نورية اذ الزبرج الزينة وناسب به اي بذلك النبات
والنورية شبه بالبرازخ العلوية اي بالكواكب كالذهب والياقوت ونحوهما من البرازخ المعدنية
الشريفة الشبيهة بالكواكب في الثبات والنورية كالزمرد والزبرجد والبلخش الحاصلة من العقول
الفاضلة التي هي اربابها وهذه اصنامها كان محبوبا للنفوس اي الناطقة مفرحا اي لطافته عزيزا ولهذا
يكون عزيزا عند من يكون له كل ذلك من جهة كمال نباته وامر مناسب المحبة للبصر اي اللمعان
من بعض اذا لمح النوري فان النور محبوب بالطبع ولهذا يميل اليه الحيوانات بالليل ويستانس به ويزول
عنها وحشة الظلمة ولما كان الغالب على هذه الاشياء اي المواليد الجوهر الارضي لحاجتها اي الحاجة
تلك الاشياء التي هي المواليد الى حفظ الاشكال والقوى وهو لا يمكن دون غلبة الجزء الارضي عليها اذ
الاستمساك والثبات لا يتصور الا به كان اسفندارمذ الذي هو رب نوع الارض عند الفرس ولذلك
قال وهو النور القاهر الذي طلسمه الارض كثير العناية بها اي بهذه الاشياء وهي المواليد لكون طلسمه
غالبا عليها ولما كان صنمه اي صنم اسفندارمذ وهو الارض منفعلا عن الجميع اي جميع الاجسام لنزوله
وبعده كان حصة لدونه اي اسفندارمذ عن كل صاحب صنم الاناث اي حصة الاناث وهو الاظهر
والاولى فكما ان صنم اسفندارمذ وهو الارض منفعل عن جميع الاصنام انفعال الاناث عن الذكور لانها
مؤثرة في الارض وهي متاثرة منها لذلك يجب ان ينفعل اسفندارمذ عن جميع الانوار القاهرة التي هي ارباب
الاصنام انفعال الاناث عن الذكور وطبيعة كل شي اذا اخذ غير كيفياته اي الاولى المحسوسة وفي بعض
النسخ عن كيفياته والمعنى واحد اذ معنى الاول ان طبيعة كل شي اذا اخذ ذلك الشي دون كيفياته ومعنى
الثاني اذا اخذ ذلك الشي مجردا عن كيفياته وانما قيد بهذا لانه قد تطلق الطبيعة على الكيفيات الاولى
فيقال مثلا طبيعة الارض باردة يابسة فهو النور الذي يكون ذلك الشي صنمه على ما سبق فطبيعة الارض

في بعض النسخ صنعة الاناث

غير البرودة واليبوسة هو استعداد ما، وكذا الطبيعة كل نوع غير كيفياته وهو رب ذلك النوع فارباب الانواع هي
طبائع الانواع ومدبراتها ولهذا سمى صاحب اخوان الصفا الطبائع بالملائكة المدبرة للعالم ورد يحيى النحوي على
ارسطو في تعريفه الطبيعة بانها مبدا اول لحركة ما هي فيه وسكونه بالذات بان هذا لا يدل على الطبيعة بل يدل
على فعلها فقال الحق ان الطبيعة قوة روحانية سارية في الاجسام العنصرية تفعل فيها التصوير والتخليق وهي
المدبرة لها ومبدا حركتها وسكونها بالذات وتفعل لغاية ما اذا بلغت اليها امسكت **والمزاج الاتم للانسان**
اذ الاقرب منه الى الاعتدال على ما شهدت به الكتب الطبية ولهذا لا يوجد انسان ابلق كما يوجد غيره من الحيوانات
كذلك اذ البلقة انما تكون لبعد المزاج عن الاعتدال **فاستدعى من الواهب** اي للصور وهو المفارق **كمالا** هو
النفس الناطقة **والانوار القاهرة علمت استحالة تغيراتها فان تغيرهم لا يكون الا لتغير الفاعل وهو**
نور الانوار ويستحيل اي التغير **عليه فلا تغير له** اي لنور الانوار **ولا لها** اي للانوار القاهرة ولما استشعر ان يقال
كيف لا يكون لها تغير وقد يحصل منها ما لم يكن كالنفس من الواهب قال **وانما يحصل من بعضها** كالواهب
وارباب الاصنام **الاشياء** كالصور والنفوس وغيرهما مما يتوقف على مزاج واستعداد **لاستعداد متجدد**
لتجدد الحركات الدائمة ويجوز ان يكون الفاعل تاما ويتوقف الفعل على استعداد القابل فيصدر لاعتدال
نقل اي القابل **من الهيئات والصور التي ذكرناها في النسب العقلية في الانوار القاهرة والوضعية**
اي والنسب الوضعية التي في الانوار العرضية **التي للثوابت ما يليق** اي باستعداد ذلك القابل مع معاونة
السيارات في ذلك **ويحصل من بعض الانوار القاهرة وهو صاحب طلسم النوع الناطق** يعني جبرئيل عليه السلام
ولهذا وصفه بصفاته وقال **وهو الاب القريب** اي من حيث الرتبة **من عظماء روحانية الملكوت** كالعقل
الاول ومن معه في الطبقة الطولية **القاهرة وروان بخش روح القدس واهب العلم والتاييد معطي الحياة**
والفضيلة على اي يحصل من بعضها وهو فلان على **المزاج الاتم الانساني نور مجرد هو النور المتصرف في**
الصياصي اي الابدان لانها جمع صيصية وهي كل ما يتحصن به **الانسية وهو النور المدبر الذي هو**
اسفهبذ الناسوت اي البدن **وهو المشير الى نفسه بالانائية** وفي بعض النسخ بالانانية **وليس هذا النور**
اي النفس الناطقة **موجودا قبل البدن فان لكل شخص** اي انساني **ذاتا تعلم نفسها واحوالها الخفية على غيرها**
اي من النفوس البشرية واذ ذاك **فليست الانوار المدبرة الانسية واحدة** اي بالعدد لانها واحدة بالنوع **والا**
ما علم واحد لزيد مثلا **كان معلوما للجميع** لانه اذا كانت النفوس الناطقة واحدة بالعدد ومتصرفة في جميع
الابدان الانسية كان المدرك والمشير الى نفسه بالانانية في كل بدن هو ذلك الواحد ولو كان كذا كان ما علم
واحد معلوما للجميع **وليس كذا** اذ ما يدركه واحد من العلوم والاحوال الخفية على غيره ليس مدركا لغيره فاذن النفوس

البشرية كثيرة بالعدد وان كانت واحدة بالنوع واذا وجب كون الانوار المدبرة بعد التعلق بالبدن
كثيرة **فقبل البدن ان كانت هذه الانوار موجودة** فاما ان تكون واحدة او كثيرة لان كل ما له وجود محقق
لا يخلو عن احدهما والتالي بقسميه باطل فكذا المقدم اما الاول فلانه حينئذ **لا يتصور وحدتها** لانها لو كانت واحدة
قبل التعلق كانت واحدة بعده **فانها لا تنقسم بعد ذلك** اي بعد كونها واحدة حتى تتكثر بالانقسام كالاجسام
اذ هي غير متقدرة ولا برزخية اي هي غير جسم ولا جسماني **حتى يمكن عليها الانقسام** فان الانقسام بعد الوحدة لا يتصور
الا على الاجسام والجسمانيات والتالي باطل لوجوب تكثرها بعد التعلق كما بينا فالمقدم باطل وفيه وجه آخر
لم يذكر في الكتاب وهو انها اذا انقسمت بعد وحدتها كانت الحاصلة بعد الانقسام من حيث هي كذلك حادثة
لا محالة والسياقة كلامنا لان الكلام في انها تتعلق بالبدن حادثة وهي كذلك واما الثاني فلقوله **ولا**
تكثرها اي ولا يتصور وفي بعض النسخ ولا كثرتها وهذا انسب لكونها قسيم الوحدة **فان هذه الانوار المجردة**
قبل الصياصي لا بد لها من مميز اذ مع اتحاد النوع لو لم يكن فارق لم يحصل الاثنينية وقد جعلناها
مميز لكنها **لا تمتاز بشدة** اي بشدة النورية وضعفها **اذ كل رتبة من الشدة والضعف مما لا يحصى**
اي كل رتبة من الشدة لها ما لا يحصى من النفوس لانها غير متناهية وشدة نوريتها متناهية اذ فوقها الانوار
القاهرة وهي اشد نورية منها واذ انها متناهية الشدة دون النفوس لزم ان يكون بازاء كل رتبة من الشدة
نفوس غير متناهية واذا كان كذا فلا يمكن التمييز اصلا بين النفوس التي لكل رتبة **ولا عارض** اي ولا
بعارض **غريب** اي غير لازم للماهية مفارق فان العرض المفارق لا يخصصه الفاعل العقلي بفرد دون
غيره لتساوي جميع افراد النوع بالنسبة اليه وانما يخصصه به مادة مستعدة لذلك بالحركات المخصصة لكن
لا مادة للنفس غير البدن فلا مادة لها قبل البدن ولا مخصص **فانها ليست في عالم الحركات المخصصة حينئذ**
وتحقيقه ان الامور الغريبة انما تلحق الاشياء المتساوية في النوع لاتفاقات هي سوق اسباب حادثة من
حركات فلكية فان الكلام اذا عاد الى ان الامر الغريب علته ماذا كانت احتاج الى علة اخرى غريبة ولا ينقطع
عنها الكلام ويستدعي ذلك اسبابا غير متناهية على التعاقب ولا تتاتى ذلك الا بحركة دورية كما قد علمت واما
انه لا يجوز ان يكون المميز بين النفوس نفس ماهياتها لتساويها في تمام الماهية ولا بامر داخل فيها لبساطتها
ولا بعرض لازم للماهية لاشتراكها فيه وعدم صلاحيته للتمييز حينئذ فانما لم يتعرض له لظهوره **فلما لم يمكن كثرتها**
ولا وحدتها قبل تصرف الصياصي فلا يمكن وجودها اي قبل الابدان اذ لو امكن وجودها حينئذ امكن وحدتها
او كثرتها لان امكان الملزوم مستلزم لامكان اللازم لكن لا يمكن وحدتها ولا كثرتها قبل الابدان فلا يمكن وجودها حينئذ
وهو المطلوب **طريق آخر ان كانت** اي النفوس الناطقة **موجودة قبل الصياصي فلم منعها حجاب ولا شاغل**

غير عالم النور المحض لانها من توابع تعلق البدن وقد فرضت مجردة عن جميع العلائق ولا اتفاق اى ولا اتفاق
ثمه من الاتفاقات التى هى سوق اسباب حادثه من حركات فلكية يتوقف عليه كمال النفوس كما فى عالمنا هذا
ولا بغرضه اى فى عالم النور المحض يوجب كمالها ايضا اما الاتفاق فلتوقفه على الحركة الممتنعه ثمه واما التخصيص فلتوقفه
على تخير الفاعل وهو نور الانوار تعالى عنه علوا كبيرا واذا لم عنها حجاب فلا شاغل عن عالم النور وليس ثمه ما يتوقف
عليه كمالها من اتفاق وتخير اسعف بكمالها الخاص بها اذ لا لوجود الفيض واستعداد القابل للقبول مع
مقابلة المفيض وارتفاع الموانع فيكون اى النفوس قبل الابدان كاملة فتصرفها فى الصيصه يقع ضايعا لانه
كان لتحصيل الكمال وقد حصل والغاية الازلية اى ذلك وهذا لا معطل ولا ضايع فى الوجود ثم لا اولوية
بحسب الماهيه لتخصص بعضها اى بعض النفوس بصيصيه والاتفاقات اعنى الوجوب بالحركات انما هو فى
عالم الصياصى لمستعد الصيصة لنور ما بالحركات وليس فى عالم النور المحض اتفاق يخصص ذلك الطرف
وما نقال اى فى بيان اتفاق يخصص ذلك الطرف وهو قول بعض الحكما ان المتصرفات اى النفوس الناطقه المتصرفه
فى الابدان تسنح لها حال موجب لسقوطها عن مراتبها وهبوطها عن مراتبها موجب لتعلقها بالابدان كلام
باطل اذ لا تجدد فيما سبق فى عالم الحركات والتعلقات اى لا تجدد فى عالم المجردات لما علمت ان تغيرها لا يكون
الا للتغير تعالى عنه علوا كبيرا وحجة اخرى هى ان الانوار المدبرة ان كانت قبل البدن فنقول ان كان ما ليس يتصرف
اصلا اى فى بدن من الابدان فليس بمدبر اذ المدبر هو ما يتصرف فى بدن ولا تصرف فيه بالغرض ووجوده
معطل لان الغاية فى ايجاد النفوس وصولها الى كمالاتها التى هى التجرد المحض بواسطة تدبير الابدان فاذا لم يكن
مدبرة كانت معطلة فى الازل ولا فى معطل فى العالم لان الانوار الالهية الصادرة عنه بواسطة الانوار العقلية
وغيرها من الحركات الفلكية انما توجد لغايات عقلية فعلية يقتضى حصول الكمالات العقلية والجسمية لكل ذى
كمال بحسب استعداده وان لم يكن منها ما لا يتصرف كان ضروريا وقوع وقت وقع فيه الكل وما بقى نور مدبر
اى بعد وقوع الكل وهو اتصال جميع النفوس بالابدان اسقى نور مدبر يتعلق ببدن لتعلق الكل وانفصاله
وفى بعض النسخ وما بقى نورا مدبرا والاول اظهر واولى لان هذا يحتاج الى تقدير دونه وكان الوقت اى الذى
وقع فيه الكل قد وقع فى الازل وفى بعض النسخ فى الازل وهو دوام الوجود فى الماضى كما ان الابد الذى هو دوام الوجود
فى المستقبل ومنها الازلى الابدى الدائم الوجود فيهما والمعنى ان الوقت يكون قد وقع فى الماضى من الزمان لان
الحوادث لا بداية لها وهذه التعلقات هذه النفوس بالابدان وتصرفاتها فيها لكونها حوادث واذا لم يكن لها
بداية ولها نهاية بالغرض يكون بالضرورة قد انقضى وقت نهايتها التى هى وقت وقوع الكل ولو كان كذا فكان
ما بقى فى العالم نور مدبر اى ببدن انسانى وهذا انما يتم لو لم يجز تعلق نفس ببدن بعد تعلقها ببدن آخر

والا لم لا يبقى مدبر وهو محال اذ النفوس كما لا بداية لها فكذلك لا نهاية لها طريق اخر واذا علم لا نهاية
الحوادث اى فى المستقبل ولهذا قال لا نهاية اذ الحوادث كما لا اول لها ولا بداية كذلك لا اخر لها ولا نهاية ولو
كان مراده الماضى لقال لا بداية الحوادث واستحالة النقل الى الناسوت اى استحالة التناسخ وهو
تعلق النفس ببدن بعد تعلقها بغيره والغرض انك اذا علمت ان لا اخر للحوادث علمت ان لا اخر لتعلقات النفوس
بالابدان واذا علمت استحالة التناسخ علمت ان فى كل تعلق يكون نفس جديدة مستنبته ويلزم منهما ان يكون
النفوس غير متناهية سواء كانت حادثة او غير حادثة الا انه على تقدير كونها غير حادثة يلزم قدم ما غير
متناهية فى المفارقات ومستدعية لجهات لذلك فيها فلذلك جعله مقدم الملازمة وقال فلو كانت
النفوس غير حادثة اى لو كانت قديمة مع لا نهاية الحوادث واستحالة النقل لكانت غير متناهية فاستدعت
جهات غير متناهية فى المفارقات لكونها ممكنة الوجود ومفتقرة الى علل مع ان الواحد لا يصدر عنه
من جهة واحدة الا الواحد وهو محال لانه يعود الكلام فى تلك الجهات الغير المتناهية حتى يلزم ان يكون
فى المفارقات اعنى عالم العقول علل ومعلولات غير متناهية مجتمعة فى الوجود وهو محال ضرورة ان النفوس
قبل الابدان لا تعلق لها بالاجسام لتنفعل عن الحوادث ويجوز كونها غير متناهية ولا يخفى انه لو حمل لا نهاية
الحوادث على الماضى لزم ما ذكر بعينه وانت اذا تاملت هذه الحجج باسرها فانك لا تجد فيها حجة برهانية بل
كلها اقناعيات ومبنية على ابطال التناسخ اما الاولى فلانها على تقدير صحة مقدماتها فانما تدل على ان النفس
لا توجد قبل البدن ولذلك عبر عنه فى الدعوى وقال وليس هذا النور موجودا قبل البدن ولا يلزم من ذلك
حدوثها لجواز ان يكون قبل كل بدن حاصلة فى بدن اخر اللهم الا ان يراد بالبدن فى قوله وليس هذا النور موجودا
قبل البدن بدن بعينه وهو البدن المتعلق به النور بالفعل فى الكمال الصالح لتدبيرها اياه وتصرفها فيه لا بدن
من الابدان واما الثانية والثالثة فلان الدعوى فيهما ان النفوس لو كانت قبل البدن لزم المحال ومن
انتفاء المحال يلزم ان لا يكون النفوس قبل البدن ولا يلزم من ذلك حدوثها الا بابطال التناسخ كما علمت
واما الرابعة فقد صرح باحتياجها اليه وبنائها عليه ويختص الاولى بانه لا يلزم من كون الانوار المدبرة
الانسية واحدة بالعدد ان يكون ما علم واحد معلوما للجميع اما الجزئيات المدركة بالالات والكليات
المنتزعة من تلك الجزئيات فظاهر لجواز كون ادراكها مشروطا بتلك الالات فلا يدركها الا فيها واما
غير المنتزعة من الكليات فيلزم الاشتراك فى العلم بها لعدم توقفها على الالات الا ترى كيف اشترك الكل

في العلم بذواتهم حيث لم يكن ادراكها بآلة الا بانه يلزم من تناهي شدة نورية النفوس وانحصارها من طرفي افراط
وتفريط لا تتجاوزهما ان لا تقبل الرتب الغير المتناهيه كما لا يلزم من انحصار المزاج الانساني وغيره من
الحيوانات من طرفي افراط وتفريط لا تتجاوزهما كون الامزجة الانسانية متناهيه بل هي غير متناهية مع
انحصارها بين طرفين حاصرين كذلك شدة نورية النفوس يجوز ان يكون مع كونها متناهية ذات رتب غير متناهيه
كاشتمال زمان وخط متناهيين على انات ونقط غير متناهية وحينئذ يلزم ان يكون لكل رتبة من الشدة
نفس واحدة الا نفوس والا استحالته فضلا عن كونها غير متناهيه يستحيل نعم قسمة غير المتناهي على المتناهي
في المتعددات يستلزم ذلك اعني وقوع المتناهي بازاء المتناهي كما استدل به القائلون بوجوب الاسم المشترك
عليه بان الالفاظ متناهية والمعاني غير متناهية واذا قسم غير المتناهي من المعاني على المتناهي من الالفاظ
يقع بازاء كل لفظ معان غير متناهية ويلزم الاشتراك اذ لقائل ان يفرق بين رتب الشدة وبين نقط الخط
واحاد الامزجة بان الرتب على تقدير ازلية النفوس الغير المتناهيه يكون بالفعل بخلاف النقط وموجودة
معا بخلاف الامزجة فانها وان خرجت الى الفعل غير متناهية لكنها لم توجد معا وعلى هذا يلزم في الرتب انحصار
ما لا يتناهى بين حاصرين ولا يلزم في النقط والامزجة لما ذكرنا من الفرق القادح فاعرفه فانه مع وضوحه
دقيق والثانية بانه لا يلزم من مقابلة النفس لعالم النور بل للحق مقتبسة لها كما لا يلزم من مقابلة الهوا
للشمس استنارته بنورها لتوقف استنارته على تكاثفه وعلى هذا يجوز ان يكون بعض المجردات لقوته وكماله
لا يحتاج في قبول كمال الفيض الى استعمال آلة كالعقول وبعضها لضعفه ونقصانه يحتاج في قبوله الى استعمالها
كالنفوس وعلى هذا لا يلزم من مقابلتها دون الالة اسعاثها بكمالها لتوقفه على الالة ولا آلة سلمناه لكن لا يلزم
من عدمه اولوية بعض النفوس القديمة ببعض الابدان بحسب الماهية عدم اولوية بعضها به بحسب رتبة
من الرتب الغير المتناهية التي لشدة نورية النفوس وضعفها فيجوز ان يكون الاولوية لهذا والثالثة بانه
انما يلزم من عدم تصرف النفس القديمة في البدن كونها معطلة لو لم يستكمل النفس الا بالبدن وهو غير متفق
سلمناه لكن انما يلزم ان لا يبقى في العالم نور مدبر لو لم يجز تدبير نفس لبدن بعد تدبيرها لبدن اخر على ما اشرنا
اليه ثمه والثانية والثالثة بانهما متناقضان لانه الزم في الثانية من وجود النفس قبل البدن اسعاثها
بكمالها وفي الثالثة الزم من ذلك تعطيلها وهذا مما يدل على وهن الحجتين اذ لو كان جازما باحد الامرين لما
حكم بما نقضه في الحجة الاخرى وذهب افلاطون الى قدم النفوس وهو الحق الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه
ولا من خلفه لقوله عليه السلم الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف وقوله عليه

خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفي عام وانما قدره بالفي عام تقريبا الى افهام العوام والا فليست قبلية النفس
على البدن متقدرة ومحدودة بل هي غير متناهية لقدمها وحدوثه وتمسك افلاطون في الاحتجاج عليه بان
علة وجود النفس ان كانت موجودة بتمامها قبل البدن الصالح لتدبرها فوجب قبله لاستحالة تخلف المعلول
عن العلة التامة وان لم يكن موجودة بتمامها قبل البدن بل به تم توقف وجودها عليه والا وجب بطلانها
ببطلانه لكنها لا تبطل ببطلانه للبراهين الدالة على بقائها ببقاء علتها الفياضة واخرها انها غير منطبعة
في الجسم بل هي ذات آلة به فاذا خرج الجسم بالموت عن صلاحية ان يكون آلة لها فلا يضر خروجه عن ذلك
جوهرها بل لا تزال باقية ببقاء العقل المفيد لوجودها الذي هو ممتنع التغير فضلا عن العدم كما عرفت
واذا كان كذلك صح وجودها قبل البدن الصالح لتدبيرها وعلى هذا لا يكون البدن شرطا لوجودها بل
لتصرفها فيه فيكون البدن كفتيلة استعدت للاشتعال من نار عظيمة فيجذب النفس اليه بالخاصية او
البدن اليها كالمغناطيس والحديد وليس من شرط جذب المغناطيس للحديد ان يكونا موجودين معا بل
يجوز ان يكون احدهما متقدما على الآخر وتمسك بعض الافاضل المعاصرين على قدم النفس بانها لو كانت حادثة
لافتقرت الى علة بها يجب وجودها وهذه العلة اما ان يكون موجودة قبل حدوث النفس او لا يكون كذلك
والاول يقتضي ان يكون النفس موجودة قبل وجودها لاستحالة تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال
والثاني لا يخلو اما ان يكون تلك العلة بسيطة او مركبة لا جائز ان يكون بسيطة والا لافتقرت من حيث انها حادثة
الى علة اخرى حادثة ومن حيث انها بسيطة الى ان يكون علتها بسيطة اما الاول فلانه لو لم يكن للحادث علة
حادثة لكان اما ان لا تفتقر الى علة اصلا وهو ظاهر البطلان او يكون مفتقرة الى علة دائمة وحينئذ يكون
وجوده في بعض الاحوال دون بعض ترجيحا من غير مرجح وبطلانه ظاهر ايضا واما الثاني فلانه لو كان للبسيط
علة مركبة فان استقل واحد من اجزائها بالتاثير فيه لا يمكن اسناد المعلول الى الباقي والا ان كان له تاثير في
شيء من المعلول وللباقي ما اثر في باقيه كان المعلول مركبا وان لم يكن لشيء منها تاثير فيه فان حصل لها عند الاجتماع
امر زايد هو العلة فان كان عدميا لم يكن مستقلا بالتاثير في الوجود وان كان وجوديا لزم التسلسل في صدوره
عن المركب ان كان بسيطا وفي صدور البسيط عنه ان كان مركبا وان لم يحصل بقيت حالها كما قبل الاجتماع
فلا يكون للكل مؤثرا وقد فرض مؤثرا هذا خلف ولا جائز ان يكون تلك العلة مركبة لما تقدم ان كل ما علته التامة
مركبة فهو مركب لكن النفس يستحيل ان يكون مركبة فلا يكون علتها كذلك هذا خلاصة كلامه ولا يخفى انه مبني على

امتناع صدور البسيط عن المركب وقد علمت ما عليه في اواخر المنطق عند الكلام على قاعدة في انه يجوز ان يكون للشيء
البسيط علة مركبة فليراجعها من اراد الاطلاع على فساد هذه الحجة وانما اطنبنا الكلام في هذه المسألة لانها لما كانت
من المسائل التي بنى عليها قواعد كثيرة احببنا ان اذكر البحث من الجانبين اذ ربما يظهر للناظر المتحري في اثناء المباحثة
ما هو الحق الذي يجب ان يعتقد انا معين في الفكر والنظر ان شاء الله **فصل** في الحواس الخمس الظاهرة **للانسان**
وغيره من الحيوانات الكاملة وهي احتراز عن الناقصة التي تعرى عن بعضها كالخلد الفاقد لحاسة البصر وغيره مما
يعرى عن السمع والشم على ما قيل وان كان في ذلك غير متيقن لاحتمال ان يكون هذه الحواس في امثال هذه النواقص ضعيفة
جدا لا مفقودة بالمرة **خلق له حواس خمسة** هذا هو المشهور وان احتمل ان يكون ازيد الا ان الزائد ليس لنا ولا نعلمه
من غيرنا كما لو فقد نوع الانسان احد الخمسة فما كان يتصور مع تحققه في نفس الامر كالاكمه الذي لا يتصور
ماهية الابصار والعنين الذي لا يتصور لذة الوقاع فالمحصور في الخمسة هو المعلوم لنا من الحواس لا ما هو
ممكن التحقق او ما هو متحقق في نفس الامر فان وجود ذلك وعدمه مجهولان عندنا **اللمس** وهي قوة منبثة في جلد
البدن كله من جهة ما انبث فيه من جوهر الروح الحامل لجميع القوى فيدرك الجلد ما يماسه ويؤثر فيه بالمضادة
اذ الانفعال والتأثر انما يكون عن الضد لا عن الشبيه اذ الشيء لا ينفعل عن شبيهه ولما لم يكن آلة اللمس خالية
عن الكيفيات الاربع التي لعناصرها التي تركبت منها وجب ان يكون مدركة للاطراف بالتوسط المزاجي ولهذا
كلما كانت الآلة اقرب الى الاعتدال كان اقوى والطف في الاحساس وما يدرك باللمس هو الكيفيات الاربع
الاول والخفة والثقل والملاسة والخشونة والصلابة واللين والهشاشة واللزوجة واما ان الاحساس
بهذه الاشياء هل هو بقوة للاحساس بالكيفيات او لا وان اللمس هل هو بقوة واحدة او بقوى مختلفة فليس من
المهمات لنتكلم عليه **والذوق** وهي قوة رتبت في العصب المفروش على جرم اللسان تدرك الطعوم من
الاجسام المماسة المخالطة للرطوبة العذبة اللعابية التي تستحيل الى الطعم الوارد لا بان ينتقل الطعم اليها فان
الاعراض لا تنتقل بل بان يخالطها اجزاء ذي الطعم ثم يغوص في جرم اللسان فيدركها الذائقة فيكون الرطوبة
مسهلة وصول المحسوس في الحس او بان يتكيف بالطعم الذي هو من نوع طعمه باعداد المخالطة اياها لا افاضة
المفارق الطعم عليها **والشم** وهي قوة رتبت في زائدتي مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي مدركة للروائح
بتوسط الهواء المنفعل والبخار المرتفع من جرم ذي رائحة بان يحصل في الهواء بسبب مجاورته لذي الرائحة ما هو
من نوعها بافاضة المفارق وقيل لا حاجة الى انفعال الهواء وهو خطأ لان الرائحة تصل الى امد بعيد وربما كان
الجسم ذو الرائحة صغيرا لا يتحلل منه من الاجزاء ما يشغل تلك الاحياز الكثيرة والمسافات المتباعدة فقد حكى
ارسطو ان الرخمة انتقلت من مسافة مائتي فرسخ الى الجيف حصلت من حرب وقعت بين اليونانيين ولم

تكن ادراكها للجيف من المسافة المذكورة انه لم يكن حوالي موضع المعركة رخمة والى نحو هذا الحد من المسافة وذكر
لكون هذه الحاسة في هذه الطير وفي كثير من الحيوانات قوية وهي في الانسان ضعيفة وشبه رسوم الروائح
في نفس الانسان ادراك ضعيف البصر شبحا من بعيد **والسمع** وهي قوة رتبت في العصب المفروش على سطح
باطن الصماخ هي مشعر الاصوات بتوسط الهواء والصوت وهو ما يدرك بحاسة السمع انما يحصل بتموج
الهواء لقلع او قرع عنيف فينضغط منه الهواء بعنف فيلتهي متموجا الى الهواء الراكد في الصماخ وبموجه يتشكل
نفسه فيقع على جلدة مفروشة على عصبة مقعرة كمد الجلد على الطبل فيحصل طنين فيدركه القوة وتموج
الهواء كما يرى من دوائر الماء لما وقع فيه والصدى انما هو لانعطاف الهواء المصادم لجبل او غيره من عال ارضي
وهو كرمي حصاة في طاس مملوء ماء فيحصل دوائر متراجعة من المحيط الى المركز وقيل ان لكل صوت صدى
ولكن الصوت لانه لم يقع الشعور به لقرب المسافة فكانهما يقعان في زمان واحد ولهذا يسمع صوت المغني
في البيوت اقوى مما في الصحراء واما الكلام في القلع والقرع وتشكل الهواء بمقاطع الحروف وتوقف سماع الصوت
على وصول الهواء الحامل له الى الصماخ وغير ذلك فقد سبق في اواخر المنطق فلا حاجة الى الاعادة **والبصر**
وهي قوة مرتبة في العصبة المجوفة مدركة لا بمقابلة العين بتوسط جرم شفاف لا بخروج شعاع يلاقي المبصرات
ولا بانطباع الصور المرئية في الرطوبة الجليدية ولا في ملتقى العصبتين المجوفتين ولا باستدلال لبطلان
ذلك كله على ما سبق بل بمقابلة المستنير للعين السليمة وهي ما فيها رطوبة صافية شفافة صقيلة مرآتية
فحينئذ يقع للنفس علم اشراقي حضوري على ذلك المبصر المقابل لها فتدركه النفس من هذه **ومحسوسات البصر**
اشرف فانها هي الانوار من الكواكب وغيرها كالنيران ونحوها **لكن اللمس اهم للحيوان** فانه لما كان
مركبا من العناصر وكان صلاحه باعتدالها وفساده بغلبتها وجب ان يكون له قوة سارية في كليته بها يدرك
المنافي من الكيفيات التي تبعدها عن اعتدالها ومن غيرها ليحترز عنه بالهرب منه وهي اللامسة ولهذا
كان منبثا في كل البدن ولم يختص في بعض دون بعض وان كان في بعض الاعضاء اقوى كباطن الكف بل الاصابع بل
السبابة ولهذا جعلتها الطبيعة كالحاكمة بالطبع في استعلام مقادير كيفيات الملموسات ولاجل ان اللمس
يحترز به عن منافيات المزاج بالهرب والتنحي وجب ان يكون كل لامس متحركا بالارادة حتى ان الاسفنجات
التي يظن فيها خلاف ذلك لها حركة انقباض وانبساط ولولاها لما عرفت حسيتها **والاهم غير الاشرف**
وهو واضح غني عن الشرح واعلم ان الاهم للحيوان بعد اللمس الذوق ولهذا لا نجد من الحيوانات ما يعرى
عن هاتين الحاستين ونجد كثيرا منها قد يعرى عن غيرهما وانما لم يعر الحيوان عنهما لاستحالة وجوده بدون جالب
للنفع اليه ودافع للضرر عنه لكن الاخص بالذوق في النفع ان يكون جالبا للنافع والملائم وهو الغذاء المتخلف بدل

ما تحلل امكن ان يعيش مدة والا ادى الى هلاكه سريعا ثم ان الاخص باللمس في النفع ان يكون دافعا للضار والمودي
ولما كان دفع الضرر مقدما على جلب النفع لاجرم وجب ان يكون اللمس مقدما على الذوق ويكون الذوق تاليا له
فلهذا قدم اللمس واردفه بالذوق ولكونهما اهم للحيوان من غيرهما قدمهما على البواقي والمسموعات الطف
اي من المبصرات من وجه آخر وهو ان الاصوات الموسيقية الملذة المطربة تشوق النفوس الى وطنها الاصلي
وعالمها العقلي وترفعها عن الامور الخلقية الدنية الى الامور العلية السنية وعن الكمالات الحسية الى الكمالات
العقلية العلمية والعملية ولهذا كان للحكماء عناية عظيمة بالموسيقى فان له خطبا عظيما عندهم وفي بعض النسخ
والمشمومات الطف من وجه آخر ولا وجه له وكان المشمومات صحفت عن المسموعات المنطمسة العين والله
اعلم بحقيقة الحال ولان القلب اقوى الاعضاء حسا لانه مبدا جميع الحواس فلا يحصل في حاسة من الحواس شي
محبوب او مكروه الا ويصل اثره الى القلب بان ينفعل الروح عنه ويتغير مزاجه فان استحال الى كيفية ملائمة
للقلب التذ والا تالم واعلم انه كما خلق للانسان وغيره من الحيوانات الكاملة حواس خمس ظاهرة وهي المشهورة
المذكورة لذلك خلق لهم حواس خمس باطنة وانما لم يذكرها المصنف هنا لانه لا يسلم كونها خمسا كما سيجي تحقيقه
فلانه لم يذكرها عند الكلام عليها على الترتيب بل ذكر ما هو محل نظر او محز اشكال ولهذا لا يفهم ما اورد من
الكلام عليها كما ينبغي فلذلك اردت ان اشير اليها اشارة خفيفة معين على فهم المباحث الآتية عليها فاقول احدى
الحواس الخمس الباطنة الحس المشترك وهي قوة مرتبة في مقدم التجويف الاول من الدماغ يجتمع عندها صور
المحسوسات باسرها كحوض تنصب اليه الانهار ثم بها نحكم ان هذا الابيض هو هذا الحلو والحس الظاهر يتفرد
بواحد فلا يجامع غيره ولابد للحاكم من حضور الصورتين وبها ايضا تشاهد النقطة الجوالة بسرعة دائرة والقطرة
النازلة خطا مستقيما وذلك لانطباع الحاصل من الابصار معا في الحس المشترك فان البصر ما قابله الا النقطة
فلا يدركها الا كذا والثانية الخيال وهي قوة مرتبة في اخر التجويف الاول من الدماغ هي خزانة صور الحس المشترك
باسرها بعد غيبتها عن الحس المشترك والحفظ غير القبول وليس من شرط كل قابل ان يحفظ فان القابل المستعة
بسهولة كالحس المشترك يحتاج الى فرط رطوبة والحفظ يحتاج الى فرط يبوسة كما في الخيال والفرق بينهما بعلمه
فبها نفرق بين ما نتخيله في اليقظة مغايبة وبين ما شاهده في المنام معاينة وكذا في غير المنام عند غموض طويل
فلو كانت المشاهدة بالخيال لكان كل متخيل مشاهدا وليس كذا وليس فليست والثالثة الوهم وهو قوة مرتبة
في التجويف الاوسط من الدماغ وهي القوة التي تحكم على المحسوسات في الحيوانات بمعان غير محسوسة كادراك السنور
معنى في الفار يحمله على الطلب وادراك الفار معنى في السنور يوجب الهرب وهذا في الانسان تنازع العقل لانه
قوة جرمانية لا تعترف بما يعترف به العقل امتحن في تجويز عقلك في البيات في بيت فيه ميت وتنفر وهي كذلك

تنازعهما على اختلافهما والرابعة المتخيلة وهي قوة مودعة في التجويف الاوسط ايضا عند الدودة من شانها التفريق
والتفصيل فيجمع اجزاء انواع مختلفة فجعلها حيوانا من راس انسان وعنق جمل وظهر نمر ويفرق اجزاء نوع واحد كانسان
بلا راس فهي اي القوى الباطنة اشد شيطنة منها وتسمى عند استعمال الوهم اياها بالمتخيلة وعند استعمال العقل
بالمفكرة بها تستنبط العلوم والصناعات وبها المحاكاة في الاحكام وهذا في التجويف الاوسط والمتخيلة منهما
في مؤخره الخامسة الذاكرة وتسمى الحافظة ايضا وهي قوة مرتبة في التجويف الاخير من الدماغ وهي خزانة الاحكام
الوهمية والتخيلة على تفاصيلها ونسبتها كما كان الخيال للحس المشترك وعرف التغاير باختلال بعضها مع بقاء
بعض وعرف مواضعها باختلال القوى لاختلال الآلات لزوما مطردا وللحيوان قوة محركة على انها الباعثة
وتسمى محركة باعثة لكونها الباعثة عليها وهي النزوعية وتتشعب الى شهوانية وهي الطالبة لما لائم وغضبية
وهي التي تطلب دفع ما لا يلائم تنفعل عن تخيل او ادراك وفي الجملة مطيعة للمدركات اذ لا شوق الى ما
لا يدرك ولو من وجه واحد وقوة اخرى ايضا محركة على انها المباشرة للحركة وتسمى محركة فاعلة تنبث في الاعصاب
وتطيع النزوعية فعند ما اجتمعت النزوعية على فعل اطاعت القوة المحركة المشنجة للعضلات في الرباطات
تجذب الاوتار الى مباديها عند الهرب والمرسلة اياهما بارخاء الاوتار عند الطلب وهاتان القوتان
المدركة والمحركة من خواص الحيوان

فصل

في بيان ان لكل صفة من صفات النفس نظيرا في البدن وانما
كان كذلك ليشمل العالم الاصغر اعني الانسان على مثل ما اشتمل عليه العالم الاكبر وان مما لا شك فيه عاقل
ان بين النفس والبدن علاقة وليست علاقتها به علاقة جرم بمثله ولا عرض بمثله لكونها مجردة ولا تعلق العلة
والمعلول فلا توجدها البدن لان ما تاثره يخص بما له نسبة وضعا وتحته هو ولا توجد التي اشرف منه وليست
علة والا لما تاخرت دونه اذ ما لم يحصل بخصوصيتها لم تفعل وقد سبق انها لا تعدم فهي علاقة شوقية لمناسبة
منها وبين البدن المستعد بالمزاج لقبول افاعيلها فاقتضت العلاقة الشوقية ان يفيض من النفس على البدن
ما يمكنه قبوله من القوى البدنية التي هي نظاير الكمالات النفسية والاعتبارات العقلية فلهذا فاضت من
النفس على البدن قوة الغضب بازاء قهرها لما تحتها والشهوة بازاء محبتها لما فوقها الى غير ذلك مما ذكر او لم يذكر
فان النور لما كان فياضا لذاته لا لامر خارج عنها وجب ان يترشح عنه رقايق كمالاته على البدن المستعد لقبولها
ولذلك صدر الفصل وقال واذا علمت ان النور فياض لذاته وان له في جوهره محبة لسنخه اي لاصله وهو ما فوقه
لكونه علة وقهرا على ما تحته وهو معلوله لكونه فرعه واذا كان ذلك في العالم الاكبر فيلزم مثله في العالم الاصغر

اي الانسان ولهذا قال فيلزم من النور الاسفهبذ اي النفس الانسانية من حيث كونه فياضا لذاته وذا قهر على ما
تحته من البدن وهيآته المظلمة ومحبة لما فوقه من رب نوعه روح القدس صاحب طلسم النوع الانساني الى نور
الانوار في الصياصي الغاسقة اي الابدان المظلمة بسبب قهره قوة غضبية بها تحترس عن المضار وتدفعها وبسبب
محبته قوة شهوانية بها تطلب المنافع وتجلبها ولما كان النور الاسفهبذ تشاهد صورا برزخية اي جسمانية فيعقلها
بان يجرد صورها عن موادها الظلمانية ويجعلها صورا عامة اي كلية بعد ان كانت جزئية وفي بعض النسخ ويجعل الطوار
عامة اي يجعل اطوار الصور البرزخية عامة نورية بعد ان كانت اطوارها جزئية ظلمانية نورية اي غير متقدرة بعد
كونها كذلك يليق بجوهره اي بجوهر النور الاسفهبذ الذي هو محل تلك الصور المجردة النورية لان جوهره ايضا نوري مجرد
غير متقدر ولكن شاهد زيدا وعمرا واخذ منهما الانسانية صورة عامة تحمل عليهما وعلى غيرهما اي من الاشخاص
الانسانية لزم في صيصيته قوة غاذية اي مناسبة لتلك القوة العقلية الاخذة من المختلفات شيئا واحدا
تناسبها وهي التي تحيل الاغذية المختلفة كلها الى شبه جوهر المغتذي ولولا هذه اي الغاذية لتحلل
بدن الانسان ولم يجد بدلا فما استمر وجوده لانه انما استمر باخلاف الغاذية بدل ما تحلل من البدن ولما كان
ان في سنخ النور التام ان يكون مبدأ النور اخر لانه فياض لذاته فلا بد من كل نور ان يحصل منه شعاع هو فرع
ومعلول له على ما عرفت من كون الانوار المجردة القاهرة بعضها علة لبعض فيحصل منه اي من النور الاسفهبذ في
صيصيته قوة توجب صيصية اخرى ذات نور اي نور مجرد تتعلق بها وهي المولدة التي بها بقاء نوع ما لم
يتصور بقاء شخصه فيقطع قدرا من المادة اي التي هي خلاصة الاخلاط واخر الهضوم ليكون مبدأ لشخص
اخر ولما كان من سنخ النور ان يزداد بالانوار السانحة اي العرضية الفائضة من نور الانوار ويستكمل بالهيآت
النورية اي الفائضة من الانوار المجردة او الحاصلة له من المشاهدات فان احديهما غير الاخرى على ما علمت من
الفرق بين شروق شعاع الشمس وبين مشاهدتها ويخرج اي بواسطة استكماله واستفادته من حال الى حال ومن مرتبة
الى مرتبة من القوة الى الفعل فيحصل منه للصيصية قوة توجب الزيادة في الاقطار اي الثلاثة على نسبة لائقة
وهي ان يكون النسبة في الاقطار على تناسب طبيعي لتبلغ كمال النشو وهي النامية فخرج بقولنا الاقطار الزيادات
الصناعية لانها اذا زيدت في جانب نقصت من الاخر وبالتناسب الطبيعي زيادة الورم ونحوه وبالبلوغ الى
كمال النشو السمن والفرق بين الغاذية والنامية ان الغاذية تحيل الغذاء الواصل الى العضو تشبيها بجوهره
لبدل المتحلل دون زيادة المقدار والنامية توجب الزيادة في الاقطار وتوزع الغذاء على خلاف فعل الغاذية
فتسلب جانبا من البدن ما تحتاج اليه من الغذاء وتزيد في جهة اخرى ولو كانت الغاذية وحدها لتوقف في هذا

الفعل وهما خادمان للمولدة فالغاذية تمدها بالغذاء والنامية بالمقدار المشاكله وتشترك النبات في الحيوان
في الاحتياج الى هذه الثلاث لان كمال الاشخاص باعتبار المقدار لما كان بالتدريج احتيج الى النامية المبلغة
الى الكمال المقداري وباعتبار التحلل احتيج الى الغاذية لتخلف بدل المتحلل وباعتبار الفساد احتيج الى المولدة الحافظة
للنوع بالتعاقب ثم تخدم الغاذية جاذبة باتيانها بالمدد لتخلفه بدل ما تحلل وماسكة تحفظه اي المدد
لتصرف المتصرف اي الغاذية والنامية والمولدة فان لكل تصرفا واحتياجا الى ماسكة تحفظ ما يرد عليه
ريثما تتصرف فيه وهاضمة تهريه اي تهري المدد وتعده اي وتجعله مستعدا للتصرف اي لتصرف الغاذية
اذ لولا احالة الهاضمة الغذاء بحيث يصير جزءا للمغتذي لما قبل تصرف الغاذية ودافعة لما لا يقبل المشابهة
اي مع المغتذي وهذه القوى اي الرؤساء الثلث التي هي الغاذية والنامية والمولدة والخوادم الاربع
الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة وغيرها من القوى التي لم تذكر كلها فروع للنور الاسفهبذ في
صيصيته اما باعتبار انها فائضة منه فتكون فروعا له واما باعتبار انها لا تنفرد بفعل دون استعمال
النور لها فهو اصل في الفعل والقوى فروع له هذا واما باعتبار استكمال النفس بها وانها كالآلات لتحصيل
كمالها فهي خوادم لها والصيصية صنم للنور الاسفهبذ والفرق بين كونها صنما له وبين كونها صنما لروح
القدس على ما قال وهو صاحب طلسم النوع الناطق ان الاسفهبذ لا صنم له غير الصيصية التي تعلق بها وجميع
الصياصي الانسية اصنام لروح القدس ويحتمل ان يكون البدن صنم النفس والمجموع صنم رب النوع
وهذا اظهر لان النوع هو المجموع لا البدن وحده فيحصل هذه القوى منه اي من الاسفهبذ باعتبارات
فيه اي من القهر والمحبة وغيرهما من الاعتبارات والجهات العقلية كما تقدم وتشركها اي وبشركة احوال
البرازخ اي الجسمية المستعدة لقبول قوى النفس وآثارها فان للقابل مدخلا عظيما في قبول الفيض فان
ما هو اشد استعدادا اكثر قبولا وبالعكس ويدل على تغايرها اي تغاير القوى وجود بعضها كالغاذية
والنامية قبل بعض كالمولدة او بعد بعض كبقاء الغاذية بعد المولدة وهما بعد النامية واختلاف
الآثار لامتناع صدورها عن قوة واحدة بسيطة واختلال بعضها عند كمال بعض ولو كانت القوى متحدة
لما كان شيء من ذلك فهي متغايرة والانسان استوفى قوى الحيوان والنبات التي هي التغذي والنمو
والتوليد وزاد عليها بالكمالات العقلية والاحوال القدسية فهو نسخة مختصرة من العالم الاكبر فيه ما فيه
فمن عرف نفسه وبدنه علما بما هو عليه في الوجود فقد احاط بالموجودات علما فصل في بيان المناسبة
بين النفس الناطقة والروح الحيواني وفي ان الحواس الباطنة ليست خمسا كما زعم المشاؤون وفي حقيقة

صور المرايا والتخيل النور الاسفهبد لكونه في غاية اللطافه والنورية لانه مجرد لا ظلمة فيه من حيث ذاته
لا تتصرف في البرازخ لكونه في غاية الكثافه والظلمة والشي انما تتصرف فيما بينه وبينه مناسبة كاللطيف
في اللطيف والكثيف في الكثيف لا فيما لا مناسبة بينهما كاللطيف في الغاية في الكثيف في الغاية الا بتوسط
مناسبة ما وهي ماله اي للنور الاسفهبد مع الجوهر اللطيف الذي يسموه الروح اي الحيواني وهو بخار
حار لطيف شفاف يحدث من لطافه الاخلاط وخلاصتها على النسبة الفاضله المخصوصة ومنبعه
التجويف الايسر من القلب وذلك لان الدم اذا انجذب من الكبد الى التجويف الايمن من القلب عملت فيه
حرارته فيتميز عنه البخار سارياً الى التجويف الايسر فاذا عملت فيه حرارة الايسر وناصيته صار روحاً
حيوانيا شبيها بالاجرام السماوية في لطفه وشفيفه وقربه من الاعتدال وبعده عن التضاد فلذلك قال
في بيان مناسبة الروح اذ فيه من الاعتدال والبعد عن التضاد ما شابه البرازخ العلوية وفيه
من الاقتصار ما يظهر عنده المثال فان الروح الحيواني اذا صعد الى الدماغ وتردد في تجاويفه الباردة
اعتدل مزاجه وقل سخفه وحدث فيه صقالة مرآتيه بها يصلح لظهور العالم المثالي والشبح الخيالي فيه
فيظهر منه فيه ما يليق باستعداده فان المقتصد اي الماء الصافي لذلك وهو ان يظهر عنده المثل والاشباح
القائمة لا في اين وغيره اي وغير المقتصد الصافي الذي هو الماء من العنصريات كالبلور والزجاج وغيرهما مما
يوفر فيه الماء في المزاج يصير مظهر المثال بتوسطه اي بتوسط المقتصد اذ لولا غلبته في هذه المركبات لما
كانت مقتصدة على ما سبق وفيه اي وفي الروح من الكثافة اي الكثافه ما يقبل النور اي الفايض عليه من
النفس او العقل ويحفظه اي الكثافه ايضا ويحفظ اي هذا الروح ايضا لما فيه من الحاجزية للاشكال والصور
اي المثاليه والخياليه الظاهر من عنده لاقتصاده وفيه اي وفي هذا الروح ايضا اللطافه والحرارة المناسبة
للنور اي العارض وفيه الحركة ايضا المناسبة للنور العارض ولان الحركة انما تناسب النور العارض دون
المجرد كالحرارة قال وفيه الحركة ايضا يعني كالحرارة ليعرف ان حكمها في الانتساب الى النور العارض دون المجرد واحد
واذا لم يمكن اعداد نوعه اي نوع هذا الروح النبات لسرعة تحلله باعتبار اللطف وغلبة الحرارة
فيه نوعه بالمدد وهو اخذا بالدم من الكبد الى الجانب الايمن وسريان البخار المتصاعد منه الى الايسر
فقد اي هذا الروح الذي هو الطف الاجسام العنصرية وافضلها على جميع مناسبات النور وغيره من
العناصر والعنصريات تناسب النور من وجه خالفه من وجه فان الفضا اي الهواء كالهواء اللطيف جدا
لم يمكن يقبل الشعاع لكثرة شفيفه ونهاية لطافته فلم تناسب النور من هذا الوجه لعدم قبوله سواطع الاشعه كما علمت
ولكن تناسب النور بحرارته وسرعة قبول حركته والهوا اي ولمناسبة الهواء كالنار النور فيما ذكره فصل

الى عالم النور البرزخي الذي دامت حركته اي عالم الافلاك وقرب منه وعشقه واقام عنده مصافقا
اياه في المكان والحاجز اي الارض قبل النور الشعاعي وحفظه فناسب اي الحاجز النور من هذا الوجه
وان خالفه فيما سواه والمقتصد اي الماء حفظ الشعاع وصار مظهراً للمثال النير والمستنير فهو وان ناسب
النور من هذين الوجهين ولكن خالف مناسبة النور بالبرد ونحوه اي الكثافه وهذا الروح فيه
المناسبات الكثيرة اي مع النور ولما كان هذا الروح في النور والاشتعال كسراج موضوع في التجويف الايسر
من القلب فتلك البخارات السارية اليه من الايمن ودهنه الدم المنجذب اليه من الكبد والحس
والحركة نوره والحيوة ضوءه والشهوة حرارته والغضب دخانه ولم يكن في العناصر والعنصريات ما هو
اشد مناسبة للنور منه مع ان النور بطبعه يميل الى الانوار ويفرح بالمناسبة ويفر عن الظلمات
ويستوحش منها للمضادة صار هو المتعلق الاول للنور الاسفهبد ويدوم تعلقه بل الحيوة التي
هي ضوء السراج بدوام الدهن والفتيلة وزوال التعلق وموت البدن بانطفاء ضوء السراج بانتفاء
الدهن او الفتيلة وهو منبث في جميع البدن لان السراج وان كان في القلب لكن ضوءه متصل بجميع
البدن وكل جزء من هذا الروح في اي عضو كان فهو ايضا كسراج بذاته ذي شعلة لكن لشدة اتصال النفس
بالبدن واتحادها به وغلبة نورها على الانوار البدنيه لا يحصل لها شعور تام بكل شعلة بل لاتصال
الانوار بعضها ببعض يتخيل ان جميع تلك السرج والشعل سراج واحد وشعلة واحدة وهو حامل
القوى النورية اي الجسمانية من المدركة والمحركة باقسامها ويتصرف النور الاسفهبد في البدن بتوسطه
اذ لا بد في تصرف اللطيف في الغاية في الكثيف في الغاية من متوسط يكون له مناسبة معهما بان يكون
متوسطا بينهما فيكون الطف من الكثيف واكثف من اللطيف ويعطيه اي للبدن النور بافاضته عليه
القوى النورانيه وما ياخذ اي النور الاسفهبد من النور السانح اي الفايض عليه من القواهر وههنا
استعمل السانح في غير ما اصطلح عليه كما اشرنا اليه من قبل ينعكس منه على هذا الروح فان هيآت النفس
والبدن متنازله متصاعدة متعدية من كل واحد منهما الى صاحبه ما يليق به وذلك لشدة الارتباط
بينهما وما به اي والروح الذي به الحس والحركة هو الذي يصعد اي من هذا الروح الى الدماغ ويعتدل
اي ببرده ويقبل اي من النفس على ما قال في الالواح ويكتسب من النفس السلطان النوري اي الذي
يحس ويحرك ويرجع اي الصاعد القابل الى جميع الاعضاء اي المدركة والمحركة فيحصل لها بواسطته الحس والحركة

ولمناسبة السرور اى الفرح مع النور صار كل ما نولد روحا نورانيا مفرحا اعنى من جملة الاغذيه
وفى نسخة الادوية والاول اقرب ولمناسبة النفوس مع النور صارت النفوس متنفرة عن الظلمات
منبسطة عند مشاهدة الانوار وهذا معلوم وجدانى لكل ذى نفس والحيوانات كلها تقصد النور
فى الظلم وتعشق النور ولاجل ذلك ما يصاد الحيوانات البريه كالوحوش والسباع والبحرية كالحيتان
وطيور الماء بالنيران والاضواء الموقدة فى السفن وغيرها فى الليالى المظلمة لانها اذا رات الانوار لم تملك
نفسها لشدة عشقها بل القت نفسها عليها فرحانة مسرورة بها غافلة عن الاعداء الموقدين لها فتدهش
وتتحير كالغائبة عن نفسها فتوخذ بالدهم من غير كلفة وتجشم لذلك النور الاسفهبد لما راى ضوء سراج
البدن تعلق به وان كان البدن وقواه من اعدى عدوه فالنور الاسفهبد وان لم يكن مكانيا ولا ذا جهة
الا ان الظلمات التى فى صيصيته اى القوى البدنيه مطيعة له لشدة العلاقة التى بين النفس والبدن ولكونها
فروعا له على ما علمت وانت بعد ان رايت علاقة بين الحديد والمغناطيس وتحريكا فلا تتعجب من هذا ولما
فرغ من هذا ولما فرغ من بيان مناسبة النور والروح اراد ان يذكر بعض احوال القوى الباطنه وانها ليست
خمسا على ما زعم جماعة المشائين فشرع اولا فى بيان التذكر للامور المنسية ليس باسترجاع النور المدبر اياها
من الحافظة التى هى خزانة الاحكام الوهمية ومحلها البطن الاخير من الدماغ كما هو راى المشائين بل باسترجاعه
اياها من مواقع سلطان الانوار المجردة الفلكية التى لا تنسى شيئا اصلا كما هو راى الاشراقيين على ما صرح
به رئيسهم بل رئيس الكل الالهى افلاطن ان الذكر انما هو من العوالم الفلكية والنفوس المقدسة العالمة بجميع
الاشياء الثابتة والماضية والمستقبلة واستدل على صحة ما اختاره بقوله واعلم ان الانسان اذا نسى
شيئا وربما يصعب عليه ذكره حتى انه يجتهد غاية الاجتهاد ولا يتيسر له وفى بعض النسخ ولا يتيسر له ثم يتفق احيانا
ان يتذكر ذلك بعينه وفى بعض النسخ ثم يتفق احيانا ان يتذكر ذلك بعينه فليس هذا الذى نذكره فى بعض
قوى بدنه اى الحافظة كما يعتقد المشاؤون والا لما غاب وفى بعض النسخ ما فات عن النور المدبر بعد السعى
البالغ فى طلبه وليس عاما يفرض انه اى المنسى محفوظ فى بعض قوى بدنه ويمنع منه مانع اى بدنى
فان الطالب انما هو النور المتصرف وليس ببرزخى اى جسم ولا جسمانى حتى يمنعه مانع اى جسمانى عن امر
اى عن العثور على امر محفوظ فى بعض قوى صيصيته فلو كان المنسى فى ذاته او فى بعض قوى بدنه لكان
حاضرا عنده وهو شاعر به او كان يشعر به عند الطلب بعد الغفلة عنه لكنه ليس كذلك واليه الاشارة
بقوله والانسان فى حال غفلته عن امر اى المنسى لا يشعر بشئ مدرك فى ذاته وصيصيته له اى حال غفلته

عن امر لا يشعر بشئ مدرك له لا فى ذاته ولا فى شئ من قوى صيصيته ولو كان المنسى فى احدهما لكان حاضرا
عنده غير غائب عنه ولشعر بشئ مدرك له حينئذ فليس التذكر الا من عالم الذكر وهو من مواقع
سلطان الانوار الاسفهبدية الفلكيه فانها لا تنسى شيئا والصور الخياليه على ما فرضه مخزونة فى
الخيال اى لكونها خزانة الحس المشترك كما ذهب اليه المشاؤون باطلة على مثل هذا اى مثل ما بطل به كون
الحافظة خزانة الوهم فانها اى الصور الخياليه لو كانت فيها اى فى الخيال لكانت حاضرة له اى للنور
المدبر وهو مدرك لها ولو كان كذلك لكان الانسان عند النسيان يجد فى نفسه شيئا مدركا له وليس
كذلك على ما قال ولا يجد الانسان فى نفسه عند غيبته عن تخيل زيد شيئا مدركا له اصلا بل
اذا احس الانسان بشئ يناسبه اى زيدا او تفكر فيه اى فى شئ يناسبه يشتغل فكره الى زيد فيحصل
له اى لذلك الانسان الذى هذا شانه استعداد استعادة صورته اى صورة زيد من عالم الذكر والمعيد
اى للمنسى كصورة زيد فى المثال من عالم الذكر انما هو النور المدبر لكونه المحصل لاستعداد الاستعادة وقد اثبت
بعض الناس اى المشاؤون فى الانسان قوة وهمية هى الحاكمة فى الجزئيات اى من المعانى التى لا تحس
ولا تتادى اليها من الحواس كما سبق بيانه من ادراك الشاة معنى فى الذئب هو العداوة المقتضية
للهرب منه واخرى متخيلة لها التفصيل والتركيب اى فى الصور التى فى الخيال والمعانى التى فى الحافظة
فيجمع من المختلفات كانسان يطير ويفرق من المتناسبات كانسان بلا راس واوجبوا ان محلها التجويف
الاوسط اى من الدماغ ولقائل ان يقول ان الوهم بعينه هو المتخيلة وهى الحاكمة اى فى الجزئيات
من المعانى المذكورة والمفصلة والمركبة اى للصور المذكورة ودليلكم على تغاير القوى اما اختلال بعضها
مع بقاء البعض اى الدال على تغاير المختل والباقى ولا يمكن لاحد دعوى بقاء المتخيلة سليمة وليس ثمة
شئ حاكم فى الجزئيات اى من المعانى المذكورة الذى هو الوهم عندكم بل متى وجدت احديهما وجدت الاخرى
وكذا ان اختلت او سلمت يكون الاخرى كذلك واختلاف المواضع اى مواضع القوى عرف بلزوم اختلال
بعض القوى لاختلال مواضعها على معنى انه كلما اختل موضع احديهما اختلت هى وقد اعترف بانها فى
التجويف الاوسط واذا اختل احدهما وفى بعض النسخ احدهما مع سلامة صاحبه فى مواضعها ايضا كذلك
حتى لا يختل موضع احدهما مع سلامة موضع صاحبه والا لاختل احدهما مع سلامة صاحبه وليس كذا
لما عرفت وعلى هذا فلا يتم الاستدلال على تغايرها من القوتين باختلال احدهما مع سلامة الاخرى
ولا باختلاف مواضعهما واما تعدد الافاعيل اى الدال على امتناع صدورها من قوة واحدة فلا يمكن

الحكم بتعدد القوى لتعدد الافاعيل لانه انما يمتنع صدور الافعال الكثيرة من قوة واحدة اذا كانت مجردة عن العلائق
والجهات اما اذا كانت لذلك فكلا اذ يجوز ان يكون قوة واحدة بجهتين يقتضى فعلين اليس الحس المشترك باعترافه
مع وحدته يدرك جميع المحسوسات التى لا يتاتى ادراكها الا بالحواس خمس وهو يجتمع عنده مثل جميع المحسوسات فيدركها
مشاهدة ولولا ذلك ما كان لنا ان نحكم ان هذا الابيض هو هذا الحلو الحاضرين وفى بعض النسخ للحاضرين وهذا اظهر
فان الحس الظاهر ينفرد باحدهما والحاكم يحتاج الى حضور الصورتين ليحكم عليهما فاذا جاز ان يكون لقوة واحدة
ادراكات كثيرة اى من انواع مختلفة لا من نوع واحد كادراكات كل حاسة لجزئياتها اى من تلك القوة الواحدة افاعيل
متعددة كثيرة اذا دراكها لمدرك على حس فعل اخر واذا جاز ذلك فلم لا يجوز مثله فى المتخيلة على ان الحكم الوهمى لا ينافى
افاعيل المتخيلة لانها ايضا ادراكات كما للوهم ثم العجب ان منهم اى من المشائين من قال ان المتخيلة تفعل
ولا تدرك وعنده اى عند هذا القائل ان الادراك بالصورة لانه عنده عبارة عن حصول صورة المدرك فى المدرك واذا
لم يكن عندها اى عند المتخيلة صورة والا تدرك فانى لها تركبه وتفصله والصورة التى عنده قوة اخرى اى الخيال
كيف تركبها هذه القوة وتفصلها مع انها لا تدركها واذا لم يكن سلاحه سلاح المتخيلة وتمكنها من احكامها دون
الصورة وفى بعض النسخ دون صور اى دون ادراكها فلا يمكن ان يقال بحمل الخيال او موضعه والمتخيلة مسلمة
وهى على افعالها لتوقف فعلها على الصورة ولا صورة لاختلال الخيال فالحق ان هذه الثلث اى الخيال والوهم والمتخيلة
شى واحد وقوة واحدة باعتبارات يعبر عنها بعبارات فعبر عنها باعتبار حضور الصور الخيالية عندها بالخيال
وباعتبار ادراكها للمعانى الجزئية المتعلقة بالمحسوسات بالوهم وباعتبار التفصيل والتركيب بالمتخيلة ومحل
هذه القوة هو البطن الاوسط من الدماغ والذى يدل على ان هذه اى هذه القوة غير النور المدبر انا اذا حاولنا
ثبتنا وفى بعض النسخ تثبيتا على شى كما انفرادهم مثبت فى الليل كما تقدم نجد من وفى بعض النسخ نجد فى انفسنا
شيئا ينتقل عنه وفى بعض النسخ ينبو عنه والاول اولى لتكرار النقل بعد ذلك ونعلم منا ان الذى يجتهد
فى التثبت غير الذى يروم النقل وان الذى يثبت وفى بعض النسخ يقبل بعض الاشياء اى الحقة كوجود موجود لا فى
زمان ولا مكان ولا جهة ولا داخل العالم ولا خارجه غير الذى ينكرها اى ذلك البعض من الاشياء وانما انث
الضمير لاكتساب البعض التانيث بالاضافة الى الاشياء واذا كنا نجد فى ابداننا ما يخالف هكذا وفى بعض النسخ
ما يخالفها هكذا اى ما يخالف انفسنا هكذا وهو ان يهرب عما يثبت عليه وينكر ما تقربه فهو غير ما به
انانيتنا لتغاير احكامهما فان الثابت غير الهارب والمقر غير المنكر فهو اذن قوة لزمت عن النور الاسفهبد
فى الصيصة والاظهر انها ظلمانية لكونها جرمية منطبعة فى البرزخ اى الدماغ تنكر الانوار المجردة ولا تعترف
الا بالمحسوسات وربما تنكر نفسها وهذا من اعجب احوالها وتساعد فى المقدمات فاذا وصلت الى النتيجة عادت
منكرة فتجحد موجب ما سلمت من الموجب والذكر وان كان من عالم الافلاك المخزون فيه جميع الصور والمعانى

على الكمال فما ينبغى الا من خزانة الوهم التى هى الحافظة لما بين انه الا المعانى مخزونة فيها الا انه يجوز ان يكون قوة
يتعلق بها استعداد ما للتذكر فيكون هى الذاكرة لتعلق استعداد التذكر بها لا لحصول المعانى الوهمية فيها
فيها لانه ابطل حصول المعانى فيها لا لتعلق الاستعداد بها ويدل على تعلق الاستعداد بها اختلال التذكر
لاختلال البطن الاخير وليس لوجود المعانى فيها فيكون لتعلق الاستعداد بها وقد علمت ان انطباع الصور
فى العين ممتنع لاستحالة انطباع الكبير فى الصغير وعند ذلك ممتنع اى انطباع الصور فى موضع من
الدماغ فاذن الصور الخيالية لا تكون موجودة فى الاذهان لامتناع انطباع الكبير فى الصغير ولا فى
الاعيان والا لرآها كل سليم الحس وليست عدما محضا والا لما كانت متصورة ولا متميزا بعضها عن بعض
ولا محكوما عليها باحكام مختلفة واذ هى موجودة وليست فى الاذهان ولا فى الاعيان ولا فى عالم
العقول لكونها صورا جسمانية لا عقلية فبالضرورة تكون موجودة فى صقع اخر وهو عالم يسمى بالعالم المثالى
والخيالى متوسط بين عالمى العقل والحس لكونه بالمرتبة فوق عالم الحس ودون عالم العقل لانه اكثر تجردا
من الحس واقل تجردا من العقل وفيه جميع الاشكال والصور والمقادير والاجسام وما يتعلق بها من
الحركات والسكنات والاوضاع والهيآت وغير ذلك قائمة بذاتها معلقة لا فى مكان ومحل واليه
الاشارة بقوله والحق فى صور المرايا والصور الخيالية انها ليست منطبعة اى فى المرآة والخيال ولا فى
غيرها بل هى صياصى اى ابدان معلقة اى فى عالم المثال ليس لها محل لقيامها بذاتها وقد يكون لها اى لهذه
الصياصى المعلقة لا فى مكان مظاهر ولا تكون فيها لما بينا فصور المرآة مظهرها المرآة وهى معلقة
لا فى مكان ولا فى محل وصور الخيال مظهرها التخيل وهى معلقة اى لا فى مكان ولا فى محل وكذا الحس
المشترك وغيرها من القوى كلها مظاهر صقالية مراتيه استعدادية لظهور الصور القائمة بنفسها المستغنية
عن الزمان والمكان والمحل عندها باظهار العقل الفياض الموكل بذلك اياها بما يحصل لنا من
الصور والمعانى المهيئة لفيض العقل واذا ثبت مثال مجرد سطحى لا عمق له ولا ظهر كما للمرايا اى كالمثل
التى للمرايا كمثال صورة زيد مثلا قايم بنفسه وما هو منه اى والذى هذا المثال حصل منه وظهر عرض
لانه مثال صورة زيد العرضية الحالة فى مادته وكذا جميع صور الخيال والمرايا مثل الاعراض هى صور للاشياء
واشكالها ومقاديرها وكما ان المرئى فى المرآة مثال صورة زيد فصورة زيد هى مثال المرئى فى المرآة اذ المماثلة
انما تكون من الجانبين واذا كان كذلك فصح وجود ماهية جوهرية هى المثال المرئى فى المرآة وان كانت
جوهرية لقيامها بذاتها لا فى محل لها مثال عرضى وهو صورة زيد الحالة فى مادته والنور الناقص مثال النور التام

وفي بعض النسخ للنور التام فافهم فان فيه سرا عظيما وخطابا جليا وذلك ان جميع الاشيا التي في العالم العلوي لها
نظاير واشباه في العالم السفلي والاشيا تعرف بالاشباه والنظاير فالانوار العرضية اذا عرفت حقايقها
على ما ينبغي اعانت معرفتها على معرفة الانوار المجردة الجوهرية والغرض من هذا كله ان يعرف ان النور الناقص
العرضي الذي لشمس عالم الحس هو مثال النور التام الجوهري لشمس عالم العقل نور الانوار وعلى هذا يكون نور
كل كوكب العرضي مثالا لنور مجرد جوهري وهذا باب واسع وفيه اذواق كثيرة فلذلك امر بالفهم وكما ان الحواس
كلها ترجع الى حاسة واحدة وهي الحس المشترك لجمعه ذلك اي القوى البدنية الظاهرة والباطنة المدركة
والمحركة وغيرها من القوى المشتركة بين النبات والحيوان وهي الغاذية والنامية والمولدة وخوادمها الى
غير ذلك كلها ترجع في النور المدبر الى قوة واحدة هي ذاته النورية الفياضة لذاتها والابصار وان كان
مشروطا فيه المقابلة اي للمبصر مع البصر الا ان الباصرة اي في الابصار النور الاسفهبذ ولما استشعر
ان يقال اذا كان هو الرائي لجميع المرئيات والمشاهد لجميع الامور العقلية والخيالية المثالية والحسية
فكيف لا يرى الاحوال الاخروية قبل مفارقة البدن قال وانما لا يرى النور اي النور الاسفهبذ اشيا
اي اخروية قبل المفارقة اي البدنية لان الشيء قد يعرض له ما يشغله عن ابصار ما من شانه ان يبصر والشاغل
في حكم الحجاب فالنور الاسفهبذ قبل المفارقة لاشتغاله بالعلائق البدنية والعوائق الحسية والخيالية
في حكم المحجوب عن العالم العقلي فلو ارتفع الشاغل البدني والمانع الحسي بالكلية او ضعف بالعلوم الحقيقية
والرياضات القوية البدنية شاهد العالم العقلي والانوار المجردة مشاهدة اتم مما للبصر مشاهدة
المتألهون من اصحاب العروج الروحاني المنسلخون عن الناسوت الجسماني وقد جرب اصحاب العروج للنفس مشاهدة
صريحة اتم مما للبصر في حالة انسلاخ شديد عن البدن وهم متيقنون حينئذ اي حالة الانسلاخ بان ما
يشاهدون من الامور ليست نقوشا اي منطبعة في بعض القوى البدنيه بل يجزمون بانها ذوات قدسية
قائمة بذواتها دون محل ومكان وزمان والمشاهدة البصرية اي وكما ان المشاهدة البصرية باقية مع
النور المدبر وانما الكل هذا ليلا يظن انه يكون خيالا ومن جاهد في الله حق جهاده اي من المستعد
لمشاهدة الانوار لاعتدال مزاجه وقهر الظلمات اي القوى البدنية والامور الحسية راى انوار العالم الاعلى
مشاهدة اتم من مشاهدة المبصرات اي البصرية ههنا اي في هذا العالم فنور الانوار والانوار القاهرة مرئية
برؤية النور الاسفهبذ لمناسبته اياهم في النورية والتجرد ومرئية برؤية بعضها بعضا لنوريتها وعدم
الحجاب بينها لتجردها والانوار المجردة كلها باصرة وليس بصرها يرجع الى علمها اذ لا يحتجب عنها شيء هو معلوم
لها ليرجع بصرها لذلك الشيء الى علمها به بل علمها يرجع الى بصرها فان علومها كلها بصرية لانها مشاهدة

حضورية اشراقية التي هي الرؤية الحقيقية بل عين اليقين وهذا بخلاف المحجوب بالمواد وغيرها من العلائق
الجسمية والعوائق البدنية مثلنا نحن فان بصرنا قد يرجع الى علمنا وذلك فيما نعلمه بالبرهان الذي هو علم اليقين
دون ان نشاهده بالعيان الذي هو عين اليقين كعلمنا بالمجردات دون مشاهدتنا لها
فان ظفرنا بها صار علم اليقين عين اليقين واتحدا وقد يرجع علمنا الى بصرنا وذلك فيما لا يمكن
معرفته الا بالرؤية كالاضواء والالوان لما عرفت ان بسايط المحسوسات لا يمكن تعريفها ادلة
الظهور منها فمن ليس له حاسة البصر لا يمكن ان يعرف الضوء واللون اصلا فالعلم بنحوه يرجع الى
رؤيته فمعرفة الشيء قد يكون نفس رؤيته كعلمنا بالضوء واللون وكل ما لا يدرك الا بحاسة
البصر كالاشكال وامثالها وعلوم المجردات كلها بجميع الاشيا من هذا القبيل وقد يكون مغايرة
لها كعلمنا بما هو محجوب عن بصرنا فهذه القوى في البدن كلها ظل ما في النور الاسفهبذ اي من
الاعتبارات والجهات العقلية الموجبة في البدن اثارا بحسبها هي ظلالها وهي القوة فهي اظلال لما في النور الاسفهبذ
من الجهات والهيكل اي البدن وهو في الاصل البناء العظيم والمعبد انما هو طلسمه اي طلسم الاسفهبذ وصنمه
حتى ان المتخيلة ايضا اي وان كانت قوة مدركة لا قوة استعدادية كغيرها صنم لقوة النور الاسفهبذ الحاكمة
لان له قوة قوية حاكمة على الاشيا احكاما عقلية وحسية وعلى نفسه احكاما خاصة بذاته ولولا ان
النور المدبر له احكام بذاته ما حكم بان له بدنا وتخيلا جزئيا وفي بعض النسخ او تخيلا جزئيا او له قوة
متخيلة جزئية الى غير ذلك من الاحكام الجزئية المختصة به التي لا يمكن ان يصدر عن غيره فهذه الاشيا اي من البدن
وقواه الجزئية غير غايبة عنها اي عن قوة النور الاسفهبذ بل ظاهرة لها ظهورا تاما ولما كان لقائل ان يقول
يمكن ان يكون الحاكم بان له بدنا وتخيلا وغير ذلك هو التخيل لا النور المدبر اشار الى جوابه بقوله والتخيل
لا ما يحضر صورة نفسه اي لا يدرك نفسه فانه حاكم على المحسوسات وما يتبعها اي من المتخيلات والتخيل ليس
بمحسوس لما يحضر صورة نفسه ويحكم عليها ولا يقال مسلم انه ليس بمحسوس ولكنه معنى من المعاني الجزئية فيدركه الوهم
ويحكم عليه لانا نقول الوهم والتخيل عندنا على ما سبق تقريره والنور الاسفهبذ محيط اي بالبدن وقواه وحاكم بان
له قوى جزئية وهي التي يدرك بها جميع المحسوسات وله اخرى كلية بها يدرك جميع المعقولات فله الحكم بذاته
وهو حس جميع الحواس وما يفرق في جميع البدن اي من القوى وغيرها من الاستعدادات ونحوها يرجع في
النور الاسفهبذ حاصلة الى شيء واحد هو ذاته النورية الفياضة لذاتها وللنور المدبر اشراق على محل
الخيال ونحوه اي نحو الخيال وهي القوى الباطنة الاستعدادية واشراق على الابصار المستغني عن الصورة اي
عن حصول صورة المبصر في العين وله اشراقات اخرى كثيرة كاشراقه على العقول ونحوها فانه وان كان لتعلقه

بالبدن وشوقه اليه غير غافل عن البدن وقواه كذلك هو غير غافل عن العوالم العقلية سيما عند اعتدال
مزاجه وشدة نوريته وانما خص الاشراقين بالذكر دون غيرهما لدقته غير غيرهما بالذكر الاجمالي وقال
ولنا اي وللنور المدبر ذكرا اجماليا ان هذا الاشراق على الخيال مثل الاشراق على الابصار يعني كما ان
النور المدبر عند اشراقه على القوة الباصرة يدرك بعلم حضوري اشراقي ما تقابل الباصرة من المبصرات
لا ما في الباصرة من مثل المبصرات لبطلان الانطباع كما علمت فكذلك عند اشراقه على القوة المتخيلة
يدرك بعلم حضوري اشراقي الصور المتخيلة الخارجية وهي التي في عالم المثال قائمة بذاتها لا في اين
كصور المرايا الا انها مرآته بمرآة الخيال فانه مرآة للنفس بها يدرك الصور المثالية ومنها الخيالية
التي كلامنا فيها لا الصور الخيالية الذهنية التي هي مثل الخارجيات لا لبطلان الصور الخيالية
لوجودها في عالم المثال بل لبطلان كون مدرك النور المدبر عند تخيله للصور مجرد المثل الخيالية
وهي التي في الخيال لبطلان الانطباع ولقوله والا ان كان اي ولو لم يكن الاشراق كالاشراق حتى يكون
الادراك كالادراك والمدرك عند التخيل كالمدرك عند الابصار بل كان مدرك النور المدبر عند
تخيل زيد مثلا مجرد مثال الخيال اي مثال زيد الذي في الخيال ان ادرك اي النور المدبر انه اي
المثال الذي في الخيال مثال الخارج الذي هو زيد بالفرض يكون اي النور المدبر ادرك الخارج الغا
وهو زيد دون مثال لانه انما عرف ان هذا مثاله لو عرفه دونه وفي بعض النسخ يكون ادراك الخارج
الغائب دون مثال وهو مصدر اضيف الى المفعول وحذف الفاعل لظهوره والمعنى واحد واستغنى
اي ادراك الامر الخارجي عنه اي عن المثال وهو ممتنع لاستحالة ادراك الخارجيات دون مثال وان
لم يدرك انه مثال الخارج فلم يكن قد ادرك الخارج الغائب عنه بمثاله والمقدر خلافه وانما لم يشر
الى هذا القسم لظهوره فللنور المدبر اشراقات كثيرة وعلم بكل اشراق واشراقه على واحد كاشراقه
على الباقي ولان كون المدرك عند التخيل كالمدرك عند الابصار دقيق غامض يحتاج الى بسط وتفصيل
قال ولنا ذكرا اجماليا ان هذا مثل ذاك واما انه كيف يمكن ان يكون هكذا فيحتاج الى تفصيل على ان
الخارج المتخيل قد يكون انعدم في حالة التخيل واذا كان كذلك فلا يمكن ادراكه بدون مثال اذ المعدوم
لا يدرك عينه بل مثاله بالضرورة وهو دليل خاص على وجوب ادراك هذا المتخيل بالمثال والبصر
لما كان ادراكه بكونه حاسة نورية وعدم الحجاب اي وبعدم الحجاب بينه وبين المبصر
فالنورية وعدم الحجاب في المجردات اتم وهي ظاهرة لذاتها لكونها نفس الظهور المحض الظاهر لذاته

المظهر لغيره وهي اي المجردات باصرة اي لجميع الموجودات ومبصرة اي للانوار المجردة ان لم يمنعها عن ابصارها شاغل
كنفوسنا المحجوبة عن ابصارها بالشواغل البدنية

المقالة الخامسة في المعاد والنبوات والمنامات

وفيها فصول

فصل

في بيان التناسخ يعني انتقال نفوس الاشقياء الى الاجساد الحيوانية المناسبة لها
في الاخلاق والافعال وفي البرهان على بقاء النفس بعد المفارقة وقبل الخوض فيه لا بد من تقديم مقدمة
هي ان شرذمة قليلة من الملة ما ذهبوا الى امتناع تجرد شيء من النفوس بعد المفارقة لانها جرمية دائمة
الانتقال في الحيوانات وغيرها من الاجسام ويعرفون بالتناسخية وهم اقل الحكماء تحصيلا لانهم ان ارادوا
بكون النفوس جرمية انها منطبعة ومع ذلك منتقلة فهو محال لامتناع انتقال الصور والاعراض من محل الى آخر
وان ارادوا بها انها مجردة دائمة الانتقال في الاجسام من غير خلاص الى عالم النور فهو باطل اذ العناية الالهية
تقتضي ايصال كل ذي كمال الى كماله وكمال النفس اما العلمي فبصيرورتها عقلا مستفادا لصور جميع الموجودات
واما العملي فبالتخلية عن رذائل الاخلاق والتحلية بمكارمها فلو كانت دائمة الانتقال كانت ممنوعة عن
كمالها ازلا وابدا والعناية الازلية تأبى ذلك واجمع غيرهم من الحكماء الاوائل والاواخر قاطبة على ان الكاملين
من السعداء تتصل نفوسهم بعد المفارقة بالعالم العقلي وينال من البهجة والسعادة ما لا عين رأت ولا اذن
سمعت ولا خطر على قلب بشر غير منقطعة لذاتهم ولا متناهية مسراتهم واما غير الكاملين من السعداء
كالمتوسطين منهم وان قصر في العناية والاشقياء على طبقاتهم فقد اختلفوا في معادهم فذهب المنكرون
للتناسخ كالمعلم الاول واتباعه من المتقدمين والمتأخرين الى ان نفوسهم وان تجردت بالكلية عن الابدان
لكن يبقى معذبة في ظلمة الجهل والهيآت الخلقية الردية اما ابدا ان كان الجهل مركبا والاخلاق في غاية الرداءة
ويزول عنها بعد زمان ان كان الجهل بسيطا والخلق الردي ليس في الغاية وذهب القائلون بالتناسخ
كهرمس واغاثاذيمون وانباذقلس وفيثاغورس وسقراط وافلاطن وغيرهم من حكماء يونان ومصر
وفارس وبابل والهند والصين الى ان نفوسهم لا تتجرد بالكلية بل تنتقل الى تدبير بدن آخر لكنهم اختلفوا
في جهة الانتقال ولهذا قيل ما من ملة من الملل الا وللتناسخ فيها قدم راسخ واختلافهم انما هو في كيفية
النقل فمنهم من جوز انتقال النفس الى تدبير بدن غير بدنها ولكن بشرط ان تنتقل الى بدن من نوع بدنها
كمن تدبر بدنا انسانيا الى تدبير بدن آخر انساني لا الى غير نوعه كمن يدبر بدنا انسانيا الى تدبير بدن فرسي
او طيري ومنهم من جوز ذلك الى غير النوع ايضا ولكنه اشترط ان لا يكون الا الى بدن حيواني ومنهم من

ذهب الى تجويز الانتقال من البدن الانساني الى البدن النباتي ومنهم من يجوز من الابدان الانسانية الى الاجسام
الجمادية وهؤلاء يسمون انتقال النفس الانسانية الى بدن آخر انساني نسخا والى بدن حيواني مسخا والى
جسم النبات فسخا والى الجسم الجمادي رسخا وقيل صاحب اخوان الصفا الى جواز انتقالها الى جميع هذه
الاجسام مترددة فيها ازمانا طويلة او قصيرة الى ان تزول الهيئات الرديئة ثم تنتقل منها الى العالم الفلكي
الجناني وذهب المصنف على ما يشعر به ظاهر تقريره وان لم يكن يعتقد صحته كما سنبين الى ان علاقة
نفوس المتوسطين من السعداء تنتقل الى الاجرام الفلكية والاشقياء الى الاجساد الحيوانية منتقلة
من بعض الحيوانات الى بعض دون المعادن والنبات واذا عرفت ذلك فاعلم ان النفس لما كانت
حادثة بحدوث البدن كان المزاج البدني باستعداده الخاص يستدعي وجودها من المفارق ويعلقها
به فلذلك قال النور الاسفهبد استدعاه المزاج البرزخي باستعداده المستدعي لوجوده فله
الف مع صيصيته لانها استدعت وجوده ولما وصل اليه انصابسببها من اللذات البدنية والراحات
الجسمية وكان علاقته مع البدن لفقره في نفسه الى اخراج ما فيه من القوة الى الفعل فلولا ان فيه ما بالقوة
ما تعلق به اذ ليست الحكمة في هذا التعلق الا الاخراج المذكور ونظره الى ما فوقه اي من الذوات
القدسية لنوريته المناسبة لنورية ما فوقه فلا ينقطع نظره عنه لما بينها من المناسبة النورية وهي
اي الصيصية وهي مظهر افعاله وحقيبة انواره اي العرضية التي هي الارواح الحيوانية والنفسانية
ووعاء آثاره اي الروحانية والجسمانية ومعسكر لقواه لاجتماعها فيه والقوى الظلمانية اي البدنية
لما عشقته لكونه اصلها وهي فروع له مع انه يشتاق الى العالي عشقا تشبثت به تشبثا عشقيا وجذبته
الى عالمها اي البرزخي الظلماني عن عالم النور المحض اي الصرف ولذلك قال الذي لا يشوبه ظلمة برزخية
اصلا فانقطع شوقه عن عالم النور المحض الى الظلمات التي هي عالم الجسم والجسمانيات والصيصية
الانسية خلقت تامة تأتي بها جميع الافاعيل وكان مزاجها اعدل الامزجة واستعدادها لقبول
الفيض العقلي اكمل من سائر الابدان ولكونها اتم واعدل واكمل من غيرها من الصياصي صارت هي المتعلق
الاول واول منزل للنور الاسفهبد ثم ان لم يستكمل فيها انتقل في عالم البرازخ الى غيرها من الصياصي
الحيوانية وهذا عند المشرقيين ولهذا يسمون البدن الانساني باب الابواب اذ منه يصدر النفوس
الانسانية وترد على جميع ابدان الحيوانات الى ان يحصل له الاستكمال التام وحينئذ لا تتصل ببدن

آخر بعد المفارقة لحصول الكمال له وهو خروجه من القوة الى الفعل بل يتصل بالعالم العقلي النوري ولذلك
قال وهي اي الصيصية الانسية اول منزل للنور الاسفهبد على رأي حكماء المشرق في عالم البرازخ ولما
كان الجوهر الغاسق اي الميت المظلم مشتاقا بطبعه الى نور عارض لظلمته ونور مجرد لميته ويحيي
فان الغاسق انما هو من جهة الفقر في القواهر اي وانما كان الغاسق مشتاقا الى النور لانه انما حصل
من جهة الفقر الحاصل في القواهر كما علمت وكان الفقر مشتاقا الى الاستغناء اي ليتخلص عن نقص الفقر
فكذا الغاسق مشتاق الى النور اي ليتخلص عن نقص الظلمة قال بوذاسف وهو فيلسوف تناسخي من
الهند وقيل انه من اهل بابل العتيقة عالم بالادوار والاكوار وقد استخرج سني العالم وهي ثلثمائة الف
وستون الف سنة وحكم بان الطوفان يقع في نصفها وحذر قومه بذلك وقيل هو الذي شرع دين الصابئة
لطهمورث الملك ومن قبله من المشرقيين اي من حكماء بابل وفارس والهند والصين وغيرهم من اهل
الذوق منهم لكون جميع الصياصي العنصرية الصيصية الانسية باب الابواب هو الذي يتأخر عنه
غيره من الابواب حتى يكون الدخول فيه متقدما على الدخول في غيره والصيصية الانسية اول منزل من منازل
النور الاسفهبد في عالم البرازخ منها ينتقل الى غيرها من الصياصي العنصرية الحيوانية المناسبة للنور
الاسفهبد فيما يمكن فيه من الاخلاق والهيئات البدنية وفي قوله لكون جميع الصياصي العنصرية الدال على
ان كون جميع ابدان الحيوانات من كون البدن الانساني الدال على ان كون جميع الحيوانات هي باستقبال
النفوس الانسانية الى ابدانها اشعار بانه لا حيوان غير الانسان الا انه نسخ البعض ويتقي البعض ونسخ
الباقي في عالم الغرور وان كان من الناقصين او يسرع الى عالم النور ان كان من الكاملين وسيصرح بعد
ذلك بما ذكرنا وهو انه لا حيوان غير الانسان بمعنى ان المدبر لابدان جميع الحيوانات النفوس الناطقة المستنسخة
على ما يدل عليه ظاهر قوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم ما فرطنا
في الكتاب من شيء ثم الى ربهم يحشرون فاي خلق يغلب على النور الاسفهبد اي من الاخلاق الردية
للعلائق البدنية واي هيئة ظلمانية يتمكن ويركن اليها هو اي النور وانما ابرز الضمير لما ابرز في زيد عمرو
يضربه هو والمعنى وعمل النور الى تلك الهيئة الظلمانية لتمكنها فيه وصيرورتها ملكة لازمة له بحيث يتنزل
منه منزلة الفصول المنوعة المميزة له عن غيره بعد المفارقة ولولاها لبطلت ذاته اذ لا بد من هيئة
فاضلة او ردية بها يمتاز عن غيره من النفوس المفارقة وكذلك في النوع وجب اي تمكن تلك الهيئة الظلمانية
فيه وركونه اليها الى غير ذلك من علته الاخلاق الردية عليه وجب ان يكون اي النور الاسفهبد بعد

فساد صيصته وفي نسخة بعد مفارقة صيصته مستقلا علاقته الى صيصة مناسبة لتلك الهيئة الظلمانية من الحيوانات المنتكسة اي المنتكسة الرؤس كما ينتقل نفس الحريص الى الخنزير ونفس السارق الى الفار فان النور الاسفهبذ اذا فارق الصيصة الانسية وهو مظلم اي لم يمكن الهيئة الظلمانية فيه مشتاق الى الظلمات اي لم يكونه الهيا على ما هو المفروض ولم يعلم سنخه وعالم النور لانه لم يكتسب في التعلق البدني الكمالات العقلية والاخلاق الفاضلة المقربة الى عالم النور بل اكتسب اضداد ذلك من الجهالات المركبة والاخلاق المذمومة المبعدة عنه وتمكنت فيه اي في النور الاسفهبذ الهيآت الردية اي الظلمانية وتمكنها فيه لا اشتاق الى المبادي النورية والامور العقلية بل يشتاق بطبعه الى ما يمكن فيه من الهيآت الردية الظلمانية فينجذب اي النور الاسفهبذ بعد الموت لاشتياقه الى الظلمات والفه بها الى ما فيه ظلمات مناسبة لما تمكن فيه والف به فلهذا يميل الى الصياصي المنتكسة وفي بعض النسخ منتكسة ويكون نصبا على الحال لحيوانات اخرى اي من الحيوانات التي لاخلاقها مناسبة لتلك الهيآت الردية الظلمانية وجذبته الظلمات اي وجذبت الظلمات النور الاسفهبذ والحاصل ان النور الاسفهبذ اذا لم يمكن بتمكن الهيآت الردية فيه من المفارقة البدنية بالكلية ولا من اتصاله بالعالم العقلي لعدم الكمالات الموجبة للعشق الروحاني والشوق النوراني المقتضي للانجذاب الى ذلك العالم فلابد من انجذابه الى العالم السفلي والصقع الظلماني وتعلقه بما يناسبه من الحيوانات التي فيها تلك الهيئة الردية الظلمانية ولا من جذب تلك الهيآت الظلمانية اياه من عالمه النوراني الى عالمها الظلماني قالوا اي بوذاسف ومن قبله من المشرقين والمزاج الاشرف ما للصيصة الانسية وهي اولى بقبول الفيض الحدثي الاسفهبذي من النور القاهر اي من قبولها الفيض العقلي الاسفهبذي من الحيوانات المنتكسة الرؤس فلا ينتقل اليها اي الى الصيصة الانسية من غيرها اي من صياصي الحيوانات الصامتة نور اسفهبذ اذ يستدعي اي الصيصة الانسية بمزاجها الاشرف من الواهب نورا مدبرا وفاذ بها مستنسخ اي نور مستنسخ منتقل اليها من بعض الحيوانات لو جاز ذلك فيحصل في الانسان الواحد انانيتان مدركتان وهو محال وتقريره على النظر الطبيعي ان يقال لو كان التناسخ اعني انتقال النور الاسفهبذ من الحيوان الى الانسان حقا لحصل نفسان لبدن واحد والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان استحقاق البدن بالمزاج الحادث لحدوث النفس المدبرة له من واهب النفوس نازل منزلة استحقاق الجسم لقبول نور الشمس اذا رفع الحجاب من وجهه واذا كان

كذلك فكل بدن يستحق مع حدوثه حدوث نفس له وليس بدن يستحقه وبدن لا يستحقه اذ لا تخاص الانواع لا تختلف في الامور التي بها تقوم فلو تعلقت النفس بعد موت البدن ببدن اخر وذلك الاخر يستحق بذاته نفسا تحدث له وتتعلق به اذ لا مانع من حدوثها وجود نفس اخرى في العالم غير مشغولة بتدبير بدن كما لا مانع من اشراق نور الشمس على الجسم القابل لنورها اذا كان الحجاب منها مرفوعا حضور سراج ليس بينه وبين ذلك الجسم حجاب ايضا واذا استحق الجسم بمزاجه من الواجب نفسا فلو قارنته اخرى مستنسخة لحصل للانسان واحد نفسان واما بطلان التالي فلان الانسان لا يشعر الا بنفس واحدة هي المدركة وان حركات البدن والتصرفات فيه ليست الا عن تلك النفس المدركة لذاتها قيل لا نسلم ان المزاج الاشرف هو اولى بقبول الفيض الجديد بل هو اولى بقبول نفس اشرف وهي التي جاوزت الدرجات النباتية والحيوانية واما الاولى بقبول الفيض الجديد فهو النبات لا غير ثم ان النفس الفائضة اليه متنقلة في انواعه المتفاوتة المراتب من الانقص الى الاكمل حتى تنتهي الى المرتبة المتاخمة لادنى مرتبة من الحيوان كالنخل مثلا ثم تنتقل منها الى المرتبة الادنى من مراتب الحيوان مترقية منها الى الاعلى فالاعلى حتى تصعد الى الانسان متخلصة اليها من المرتبة المتاخمة لها واجيب ان النبات اذا استعد مزاجه الانقص لحدوث نفس له من المفارق فالاولى ان يستعد الانسان بمزاجه الاكمل لحدوث نفس كذلك واورد عليه ان مثل هذه الاولويات في عالم الاتفاقات غير مسموعة فان هنا امورا قدرية غائبة كما سبق بيانه في اواخر المنطق ولو اجتمع الناس على ان يستخرجوا ان المغناطيس لاي مزاج استعد للقوة الجاذبة للحديد لم يمكنهم العثور عليه وليس لقائل ان يقول اذا استعد المغناطيس بجذب الحديد بمزاج فمزاج الانسان اولى فينبغي ان يجذبه فان الامور خفية وزد بالاولويات وان كما نسير لازمه في عالم الاتفاقات كما ذكر السائل الا انه اذا كان لكل مزاج كمال فاذا استدعى مزاج النبات الذي هو اخس من مزاج الحيوان الاخس من مزاج الانسان كمالا من الواهب فمن طريق الاولى ان يكون المزاج الانساني والحيواني اللذان هما اكمل منه يستدعيان كمالا من الواهب ايضا واذا استدعيا ذلك فلو تعلقت بالبدن نفس اخرى تناسخية لكان للحيوان واحد نفسان وهو محال ولان الحكم بالاولوية المذكورة كان اقناعيا فدفع باقناعي مثله لينتقل رضا ويتلقى الاول بما لما قالوا والملزم من ان يستدعى الصيصة الانسانية النور الاسفهبذ من النور القاهر استدعاء الصيصة الصامتة النور الاسفهبذ

من النور القاهر وفي بعض النسخ ولا يلزم من استدعاء الصيصة الانسية بمزاجها الاشرف النور
الاسفهبذ من النور القاهر استدعاء الآخر وفي بعض النسخ ولا يلزم من استدعاء الصيصة الانسية
بمزاجها الاشرف نورا مدبرا ان يكون ما دونها ايضا يستدعي نورا مدبرا والكل متقارب المعنى
واحد وهو انه لا يلزم من استدعاء المزاج الاشرف الانساني النور الاشرف وهو الفائض من المفارق
استدعاء المزاج الاخس الحيواني النور الاشرف لجواز ان لا يستدعي الا الاخس وهو الفائض من الهياكل
الانسية ويكون الحيوانات المنكسة بل ابدانها المستعدة بخواص امزجتها ونوع اخلاقها واخلاف
ملكاتها تستدعي اشتغال النفوس الناطقة المفارقة للابدان الانسانية اليها بحسب الملكات والاخلاق
والهيآت الرديه في الكم والكيف حتى ان كانت الهيات الردية قوية فيها تعلقت النفس بحيوان يكون
تلك الهيآت الردية فيه قوية فيها وان كانت ضعيفة فيها تعلقت بما هي فيه ضعيفة فيها وان كانت
متوسطة فبالمتوسطة فاذا انفسدت الصيصة الانسية والنور الاسفهبذ اي واذا كان
ان النور الاسفهبذ عاشق الظلمات اي للامور الجسمانية والشهوات الظلمانية المتمكنة فيه لا يعلم
ماواه لجهله بالجواهر النورية ونفوره عنها وميله الى الظلمانية والفه بها فهو لشوقه ينجذب
الى اسفل سافلين وفي بعض النسخ اسفل السافلين الذي هو ماوى الغافلين اعني الى الصياصي
المنكسة للحيوانات الصامتة وكانه مشتاق اليها فكذلك هي مشتاقة اليه ولذلك قال والصياصي
المنكسة وعالم البرازخ ايضا متعطش اي الى الانوار المدبرة لكونها غواسق وقد علمت ان الغاسق
مشتاق بطبعه الى نور عارض يظهره والى نور مجرد يدبره ولما اشتاقت وتعطشت الى الانوار المجردة
ولم يكن لها استعداد قبولها من القواهر لخسة امزجتها وبعدها عن الاعتدال المقتضي لقبول
الاشرف بل كان لها استعداد قبول الاخس من الابدان الانسانية بعد مفارقتها عنها فلاشتياق
الصياصي جذبت بما فيها من الامزجة المخصوصة والقوى المختلفة النفوس المفارقة الى نفسها
ولاشتياق النفوس ايضا بما فيها من الهيآت الردية المناسبة لتلك الامزجة انجذبت اليها ولهذا
قال فينجذب اي النور الاسفهبذ بعد فساد صيصيته بالضرورة لكمال قوتي الجذب والانجذاب
الى صيصية اخرى اي حيوانية مناسبة لهيآته الردية في الكم والكيف كما عرف فان الحكمة التي لاجلها
اقترن النور الاسفهبذ بعلائق البدن من حاجته الى الاستكمال بعد باقية لان الكلام في النفوس

الناقصة والنور اي الناقص لا يتم بغير نور اي سانح ينضم اليه فيقويه ويخلصه عن علائق الظلمات وعوائق
الجسم والجسمانيات وهذا النور المتمم اما من الاشراقات المنحدرة من العقول الى النور الاسفهبذ
او المرتقية اليه من تحته لكن ما انحدر منها اليه ليس لان الكلام في الناقص ولا يرتقي من الصياصي الصامتة
الى الانسان شيء اي من الانوار اما انه لا يرتقي منها الى صيصية الانسان نور اسفهبذ فلما سبق من استلزامه
الاجتماع الناسين في انسان واحد واما انه لا يرتقي منها اليه نور عارض فاظهر من ان يحتاج الى دليل فلذلك
صرح بالاول فيما تقدم ولم يتعرض لهذا صريحا بل نبه عليه هاهنا بقوله لا يرتقي الى الانسان شيء لشموله لهما بل
ينحدر من الصياصي الانسية الى الصوامت اي شيء هو النور المدبر المفارق للهيآت اي للهيآت الردية
الموجبة الانحدار النفس من البدن الانساني الى الحيواني بحسب المناسبة الخلقية واذا كان ناقصا
ولم ينضم اليه نور يقويه ويغنيه عن التعلق بالاجسام فيتعلق بما يناسبه من صياصي الصوامت
بحسب الاخلاق واليه الاشارة بقوله ولكل خلق اي من الاخلاق المذمومة والهيآت الردية المتمكنة
في النور الاسفهبذ صياصي اي ابدان انواع يختص بكل خلق كخلق التكبر والشجاعة المناسب لابدان
الاسود ونحوها والخبث والروغان لابدان الثعالب وامثالها والحكاية والسخرية لابدان القردة
واشباهها والقتل والسلب واللصوصية لابدان الذئاب واشكالها والعجب للطواويس والحرص
والشهوة للخنازير الى غير ذلك ولكل باب منها اي من الصياصي التي هي ابواب لما عرفت من كون
الصيصية الانسانية باب الابواب جزء مقسوم اي من الخلق الذي يتعلق بتلك الصياصي مثلا للحرص
صياصي كالخنزير والنمل فلا يكون حرص النمل كحرص الخنزير بل يكون لكل من صيصيتهما جزء مقسوم من
الحرص بحسبها ولا حرص بعض افرادها كحرص الباقي بل لكل فرد منها حرص خاص لا يشاركه فيه غيره والسبب
فيه ان بحسب شدة كل خلق مذموم في النور المدبر وضعفه وما ينضم اليه من باقي الاخلاق المحمودة
والمذمومة القوية والضعيفة واختلاف تراكيبها الكثيرة التي لا يحصرها الا الله تعالى يختلف تعلق
النفوس الموصوفة بخلق مخصوص كالحرص مثلا ببعض الانواع من الحيوانات الموصوفة به دون البعض
وكذا ببعض افراد نوع منها دون الباقي فلكل خلق كالشره مثلا مراتب من الشدة والضعف اذا
بلغت النفس اليه تعلقت ببدن نوع من الحيوانات المناسبة للشره كالكلب واشباهه بحسب

شدة الشر وضعفه وما ينضم اليه كما ذكرنا تختلف تعلقها بابدان اشخاص الكلاب الشديد الشر والضعيف
الشر ككلاب السوق والمتعهد ككلاب الصيد ولاختلاف الناس في الاخلاق المحمودة والمذمومة وشدتها
وضعفها واختلاف تراكيبها اختلف الحيوانات فيها فان اخلاقها كلها انما هي واردة اليها من المنزل
الاول بباب الابواب الذي هو الانسان فاخلاق جميع الحيوانات مستفادة من الانسان لانها التي كانت
موجودة فيه وسارت منه اليها **وما يقال ان عدد الكائنات** اي من الابدان الحيوانية **لا ينطبق**
على عدد الفاسدات اي من الابدان الانسانية وهو وجه للمنكرين تمسكوا به في ابطال التناسخ
فباطل اما وجه التمسك به فان يقال لو كان التناسخ حقا لوجب الانطباق اعني مساواة عدد الابدان
الحيوانية الكائنة لعدد النفوس المفارقة عن الابدان الانسانية الفاسدة والتالي باطل فالمقدم مثله
اما الملازمة فلانه لو زادت النفوس على الابدان ازدحمت عدة منها على بدن واحد فان لم تتمانع وتدا نخ
عن ذلك البدن فقد تعلقت عدة نفوس ببدن واحد وقد تبين بطلانه وان تمانعت وتدافعت عنه
بقيت معطلة كلها او بعضها وهو محال وان زادت الابدان على النفوس فان تعلقت نفس واحدة باكثر
بدن واحد لزم ان يكون الحيوان الواحد هو بعينه غيره وان لم تتعلق فان حدث لبعض تلك الابدان
نفوس جديدة وللبعض نفوس مستنسخة كان ترجيحا بلا مرجح وان لم يحدث لبعضها نفوس بقي بعض
الابدان المستعدة للنفس الجديدة بلا نفس والكل محال واما بطلان التالي فلان الكائنات اكثر من الفاسدات
اذ في يوم واحد قد يتولد من النمل ما يزيد على اموات الانسان من سنين شتى لا سيما بل فضلا عن اموات
اهل الحرص منهم في ذلك اليوم او لان الفاسدات اكثر كما في الوباء العام والطوفان الشامل واما وجه بطلانه
فان يقال لا نسلم ان الكائنات اكثر وانما كان يلزم ذلك لو كان تولد كل نملة في يوم باستقبال نفس حريص اليه
مات في ذلك اليوم وهو غير لازم لجواز ان يكون باستقبال نفس حريص مات في الوقت من السنين وقد فارقت صياصي
كثيرة الى ان وصلت الى هذه النملة فان نفس الحريص لا يلحق الصيصة النملية عند الموتة الاولى بل بعد موتات كثيرة
والسالبة بقوله **لان الانوار المدبرة المنصرفة في الازمنة الطويلة كثيرة وهي متدرجة في النزول**
اي الانحدار من بعض الحيوانات الى بعض فان من فيه هيآت ردية يتعلق بعد المفارقة باعظم بدن حيوان
يناسب اقوى تلك الهيآت ثم ينزل على الترتيب من الاكبر الى الاوسط ومنه الى الاصغر الى ان يزول تلك الهيئة
الردية ثم يتعلق باعظم بدن يناسب الهيئة التي تلي الهيئة الاولى في القوة متدرجا في النزول الى ان ينتهي

كل تلك الهيآت وحينئذ تتصل بعالم العقول **واصحاب الحرص لا يلحقون الصياصي النملية الا بعد**
مفارقة صياصي انواع كثيرة اي ذوات هيئة حرص هي طبقات النيران ودركاتها **متفاوتة المقدار**
اي في العظم والصغر كالخنزير والنمل **والعلائق** اي من كثرة الحرص وقلته وغير ذلك فينتقلون فيها
بالترتيب والتدريج حتى ينتهي النقل في الاخير الى الابدان النملية ثم الى ما هو اصغر منها ان كان ذا هيئة
حرص فاذا بلغوا الى اصغر الحيوانات وزالت تلك الهيئة الردية عن النفس بالكلية وكذا غيرها من الهيآت
الردية حينئذ تفارق عالم الكون والفساد وتتعلق بادنى منازل الجنان لزوال العلائق البدنية
الظلمانية والهيآت الردية الجسمانية **ولا يرتقي منها** اي من صياصي الانواع الكثيرة **الى الانسان شيء** اي من
الانوار **فتلزم صعوبات في انطباق العدد الكثير على الصياصي القليلة الطويلة الاعمار** اي الابدان
الانسانية **من صياصي** اي العدد الكثير الذي هو النفوس المفارقة اي حاصل من صياصي **قليلة الاعمار**
كثيرة العدد جدا اي كابدان الذباب والبق والبعوض والحشرات وامثالها فانه لو جاز للارتقاء منها الى
الانسان لكان الفاسدات اكثر من الكائنات ولزم صعوبة الانطباق اذ بادنى حرارة او برودة او ريح
يموت ويفسد من كل واحد من هذه الحشرات في ساعة ما لا يكون من الانسان في الوف من السنين
ولهذا قال فتلزم صعوبات لاستلزام كل واحد من الحشرات صعوبة الانطباق واما التمسك بالوباء
والطوفان في كون الفاسد اكثر من الكائن فليس بشيء لان الوباء العام لجميع اصناف الحيوانات الشامل
لجميع النواحي بحيث لا يبقى حيوان اصلا غير متيقن والمتيقن وجود الوباء في بعض النواحي دون البعض وعلى
هذا لا يمكن القطع بعدم كون مثل ما فسد مثلا الوباء العام بحيث لا يبقى حيوان على ظاهر الارض فلا يلزم كون
الفاسد من الانسان اكثر من الكائن من الحيوان لجواز ان يكون الحشرات الارضية كالدود ونحوها او
البحرية كالحيتان وامثالها مثل ما فسد من الانسان وبه يخرج الجواب عن الطوفان **ويقطع العلائق**
اي البدنية **بالسكرات وشدة الموت والبلايا** اي وبشدة البلايا من الالام والمصائب **ولكل مرتبة**
اي من المراتب الانسانية بحسب الاخلاق **كبار واوساط وصغار** اي من انواع الحيوانات التي فيها هيئة
تلك المرتبة من الاخلاق **ولكل قوم من ارباب الصناعات امة من الصوامت تشبههم خلقا وعيشة**
كالجند من الاتراك التي تشبه خلقهم وعيشهم اخلاق السباع ومعيشتها فلا جرم بعد موت ذلك القوم **ينتقل**
اي نفوسهم على التدريج في تلك المراتب والمدارج **الى الاكبر ثم الى الاوسط على المراتب الكثيرة** اذ لا بد من
اشتمالها عليها بخلاف الاكبر والاصغر لانحصارها في شخص او نوعين **ثم الى الاصغر في ازمنة متطاولة**

الى ان يزول تلك الهيئة الردية وتتصل بعالم النور كما سبق من غير حرج ولو لم يزل تلك الهيئة الردية بعد المفارقة عن اصغر الحيوانات تعلق بالحيوانات المناسبة لذلك الخلق في العالم المثالي على التدريج الى ان يزول فحينئذ يرتقي الى عالم الجنان **وعند هؤلاء** اي الاشراقيين **ما يقال** وهو للمشائين **ان كل مزاج** اي انسانيا كان او غيره **يستدعي من النور القاهر نورا متصرفا فكلام غير واجب الصحة اذ لا يلزم في غير الصيصية الانسانية** لما تقدم من انه يجوز ان يكون استعداد غيرها من الصياصي المنتكسة مقصورا على قبول النفوس التي تنقطع تصرفها عن الهياكل الانسانية مستقلة بتصرفها الى تلك الابدان واذا لم يكن هذا الكلام عندهم واجب الصحة فلا ينتهض عليهم ما سيورد من جهة المشائين بناء عليه ولهذا لم يتعرض لجوابهم ثم استظهر لما قدمه ههنا وان حجج الفريقين في اثبات التناسخ ونفيه ضعيفة عنده على ما سيصرح به قال وعند هؤلاء ما يقال غير واجب الصحة لكونه غير متفق عنده **وما يقال** هو وجه اخر للمشائين في ابطال التناسخ وتقريره انه لو كان التناسخ حقا لزم من ذلك انه يتصل وقت فساد صيصية انسية وكون صيصية صامتة والمقدم كالتالي باطل اما الملازمة فلاستحالة ان لا يكون تعلق النفس المفارقة عن بدن انساني ببدن اخر حيواني عقيب المفارقة والا لبقيت بين البدنين معطلة وهو باطل ولانه لو جاز ذلك زمانا لجاز اكثر بل دايما فلا يكون التناسخ واجبا ان لا يكون التعلق عقيب المفارقة فيكون عقيبها ويلزم منه انه متى فني بدن انساني حدث عنده بدن حيواني فيتصل بكل فناء كون بل الوقتان كما ادعينا واما بطلان التالي فلقولهم **انه لا يلزم ان يتصل وقت فساد الصيصية الانسانية بوقت كون صيصية صامتة** وهذا الوجه باطل ايضا عنده ولذلك قال **ليس بمتوجه ايضا** اي مثل ما قبله وتقرير الجواب ان يقال لا نسلم انه لا يلزم اتصال الوقتين **فان الامور مضبوطة بهيات فلكية غايبة عنا** اذ من الامور الفلكية المستمرة ما يخفى علينا اثارها ولا نطلع على اسرارها ولعل هذا التطابق وجب بقانون مضبوط في العناية الازلية ولم نطلع عليه لغموضه على القوى البشرية **كما يوجب** اي القانون المضبوط في نفس الامر وان لم يمكن نعرفه **في خسران بعض ربح بعض بحيث لا يبقى المال منهما معطلا فكذا** اي يوجب ذلك القانون المضبوط **في موت بعض الصياصي حيوة بعض منها** لئلا تبقى النفوس معطلة بين البدنين **هذا** اي انتقال نفوس الناقصين الى ابدان الحيوانات فقط دون العكس **مذهب المشرقين** اما عدم العكس فلاستلزامه كون بدن واحد ذا نفسين واما عدم جواز النقل الى المعادن والنباتات فلاستلزامه تعطل النفوس المستقلة اليها عن اكتساب الكمالات العلمية والعملية لتوقفها على زوال

الجهالات ورذايل الاخلاق المتوقف على الابدان الحية لتزول الرذايل عنها بالعذاب وبشدة الموت والمصايب باستعمال الابدان الحيوانية التي هي طبقات النيران كما تقدم **وربما يجوزون النقل فيما وراء الانسان من شخص الى مشاكله** اي من نوعه كمن فرس الى فرس اخر **ما لم يلزم المزاحمة التي في الانسان لاستعداد الفيض** فانه لو كان لبدن الفرس استعداد قبول الفيض من المفارق كما للانسان لما جاز النقل من فرس الى فرس والا لزم في بدن واحد حيواني نفسان كما لزم في الانسان وهو محال وقوله ما لم يلزم المزاحمة ان كان من كلام المجوزين وهو الظاهر دل على انهم غير جازمين بكون بدن الفرس غير مستعد لقبول الفيض من المفارق ونا قض هذا قولهم اذ لا يلزم في غير الصيصية الانسانية لانه اذا لم يلزم فيجوز ان يكون ويجوز ان لا يكون وهو التردد وعدم الجزم كما ذكروا ههنا واما احتمال ان يكون من كلام المصنف فبعيد سيما وقد قال وعند هؤلاء غير واجب الصحة لدلالته من حيث المفهوم على انه عنده ليس كذلك **وقال المشاؤن جميع الامزجة** اي الحيوانية **مستدعية بخواص مزاجها نفوسا متصرفة** اي من المفارق **فيلزم فيها** اي في الامزجة الحيوانية **ما ذكرتم في الانسان** اي من امتناع النقل اليه فان كل حيوان اذا استحق بخاص مزاجه نفسا مفاضة من المفارق من غير تخلف فلو كان التناسخ حقا واستقل اليه نفس مستنسخة اجتمع على البدن الحيواني نفسان وهو محال والجواب عنه قد سبق انفا فلا حاجة الى اعادته **هذا** اي امتناع النقل من الانسان الى الحيوان لا عكسه لانه متفق عليه بين المتنازعين **مذهب المشائين وافلاطون ومن قبله من الحكماء** اي كسقراط وفيثاغورس وانباذقلس واغاثاذيمون وهرمس وامثالهم **قايلون بالنقل وان كانت جهات النقل** وهو ان النقل الذي قالوا به هو من الانسان الى الحيوان فقط واليه والى النبات فقط او اليهما والى المعادن كما مر غير مرة **وقد يقع فيها خلاف وتمسك بعض الاسلاميين** اي في صحة التناسخ ووقوعه **بايات من الوحي مثل قوله تعالى كلما نضجت جلودهم** اي بالفساد **بدلناهم جلودا غيرها** اي بالكون **وقوله تعالى كلما ارادوا ان يخرجوا منها** اي من النيران المختلفة التي هي دركات جهنم يعني ابدان الحيوانات كما سبق تقريره **اعيدوا فيها** اي في تلك النيران التي هي الابدان **وقوله وما من دابة في الارض ولا طاير يطير بجناحيه الا امم امثالكم** اي انهم كانوا طوايف مثلكم في الخلق والمعيشة وغيرهما من الصناعات والعلوم الا انه استقلت نفوسهم عن الصورة الانسانية الى هذه الصور **وايات المسخ والاحاديث الواردة في ان الناس يحشرون على صور مختلفة بحسب اخلاقهم كثيرة** كقوله تعالى وجعل منهم القردة والخنازير وعبد الطاغوت اي مسخهم اليها وجعلهم عبيد الدنيا المستخدمين فيها للاعمال كالخيل والبغال والبقر

والجبال وامثالها وقوله فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين يعني بعد المفارقة البدنية وقوله ونحشرهم يوم القيامة على وجوههم اي على صور الحيوانات المنتكسة الرؤس وكقوله عليه السلام يحشر الناس يوم القيامة على وجوه مختلفة وقوله كما تعيشون تموتون وكما تموتون تبعثون ولهذا قال ما معناه انه يحشر من خالف الامام في افعال الصلوة وراسه راس حمار فانه اذا عاش في المخالفة التي هي غير البلاهة والحمارية مكث فيه ولمكن البلاهة فيه فيحشر على صورة الحمار الى غير ذلك مما يطول الكتاب بذكره وكما ورد في الوحي حكاية عن الاشقياء ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فهل الى خروج من سبيل يعني من الابدان الحيوانية حتى نموت مرات اخرى وكقوله تعالى في السعداء لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ووقاهم عذاب الجحيم لاستحالة انتقال النفوس الى الحيوانات المعذبة التي هي الجحيم لغلبة الاخلاق المرضية والهيآت المحمودة عليها واذا لم تنتقل نفوسهم بعد المفارقة الى ابدان الحيوانات فلا يذوقون في الدنيا الا الموتة الاولى وهي مفارقتهم عن الابدان الانسانية وغير ذلك كقوله تعالى ربنا اخرجنا منها فان عدنا فانا ظالمون وقوله تعالى وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا وقوله يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون يعني ان يد الكلب ورجله ولسانه اعني صورته التي هو بواسطته لسانه تشهد بعمله السيء الذي هو الشر وكذا غيره من الحيوانات تشهد اعضاؤها بافعالها السيئة وهذه الآيات على كثرتها ليس فيها شيء يصلح لان يكون مرجحا لراي التناسخية لانها رموز نبوية واسرار الهية ولها محامل مذكورة في كتب التفسير تخرجها عن صلوح كونها متمسكا لهم فليطالع التفاسير من اراد الاطلاع عليها وصغى اي مال اكثر الحكماء الى هذا اي الى التناسخ حتى ان ارسطو نقل عنه انه رجع عن رايه في ابطال التناسخ الى راي استاذه افلاطن وبقي المشهور في كتبه منع التناسخ مصلحة سياسية او كان نظره اداه الى ذلك فجوز التناسخ بعد ما كان منعه الا ان الجميع متفقون على ان الانوار المدبرة الطاهرة اي عن نجاسات الجهل والاخلاق السيئة المتحلية بالعلوم الحقيقية والشيم المرضية الى عالم النور دون النقل لانها انما كان للتطهر وقد حصل ونحن نذكر بعد هذا ما تقتضيه ذوق حكمة الاشراق يعني ذوق اصحاب الكشف والتحقيق وارباب البحث والتدقيق واعلم انه لما اراد ان يتكلم في الفصل الذي يلي هذا الفصل في احوال الكاملين والسعداء بعد المفارقة قدم عليه البرهان على بقاء النفس بعد المفارقة لان بقاءها في الاحوال الفاضلة مبني على اصل بقائها فلذلك شرع

فيه ما يلي واعلم ان النور المجرد المدبر لا يتصور عليه العدم بعد فناء صيصيته فان النور المجرد لا يقتضي عدم نفسه والا ما وجد لوجوب مقارنته وجود المعلول وهو عدمه لوجود العلة التامة وهي ذاته المقتضية لعدمه ولا يبطل موجبه وفي بعض النسخ موجده وهو النور القاهر فانه لا يتغير لاستلزام تغيره تغير نور الانوار تعالى عنه علوا كبيرا ثم الشيء يعني النور القاهر كيف يبطل لازم ذاته يعني النور المدبر لان الانوار المدبرة هي اشعة الانوار القاهرة الازلية الابدية الغير المتغيرة وهي لازمة لها غير منفكة عنها بذاته واعلم ان الحكم بكون النور المدبر لازم ذات النور القاهر مما في الحكم بحدوثه اللهم الا ان يقال ان المدبر لازم ذات القاهر بشرط حدوث البدن وفيه بعد ثم ان النور كيف يبطل شعاعه وضوء نفسه مع وجوبه ودوامه بدوامه والانوار المجردة ليس بينها تزاحم على محل او مكان لتقدسها عنهما اما تقدسها يعني ان تنزهها عن المحل فلجوهريتها واما عن المكان فلتجردها عن المواد الجسمانية واذا كان كذلك فالانوار المجردة المدبرة لا تكون كالاعراض الجسمانية الباطلة بالتزاحم على المحل كالسواد الذي يبطل البياض عند مزاحمته له في محله ولا كالاجسام المتزاحمة على الامكنة المبطل بعضها بعضا وليست حالة في الغواسق اي كالاعراض ليشترط فيها اي في ثبوتها ووجودها مقابلة كاشتراط مقابلة الحي الباصرة في حدوث صور المرايا او استعداد محل كاشتراط استعداد البدن في قبوله لآثار النفس وذلك كحلول الشيء في الشيء المشروط باستعداد المحل لقبوله وكذا بقاؤها تقابله تقابل المضاد عنه واذا لم يكن وجود الانوار مشروطا بمحل ولا بوجود مقابلة ولا بنفي مضاد لها عنه فلا يبطل بعدم استعداد المحل والمقابلة ولا بوجود المضاد هذا من جهة القابل واما من جهة الفاعل فقال وليس مبدأ المدبرات اي العقل المفارق بمتغير اي ليلزم منه تغير الانوار المدبرة واما ان العقل المفارق ليس بمتغير فلاستلزام تغيره تغير نور الانوار تعالى عنه علوا كبيرا فلا تكون هي اي المدبرات كالمتعلقات وفي بعض النسخ كالمتعلقات حصلت من احوال المدبر وحده كالشهوة والغضب والحواس الظاهرة والباطنة الحاصلة في الابدان الانسانية من احوال مدبراتها الباطلة ببطلان تلك الاحوال لبطلان العلاقة البدنية او مع غيره اي غير المدبر وتقدير كالمتعلقات حصلت من احوال المدبر مع غيره كالصور الخياليات اي الصور الحاصلة من المرايا الصقيلة فانها اي فان حصولها وحصولها من العقل المفارق مشروط وفي بعض النسخ مشترطة بشهود الحي الباصر ولهذا يبطل تلك الصور ببطلان صقالة المرآة او الباصرة فان نسبتها الى تلك الصور كنسبة المحل الى النقوش التي فيه اذ نسبته ما عدا نفس فاعله تلك الصور التي يتعلق بالمفارق مما يتوقف عليه تلك الصور الى تلك الصور والى ما لها من الخواص

كنسبة المحل الى الحال وكان النفوس تتغير وتبطل بتغير المحل وبطلانه سواء كانت النفوس حاصلة من المحل
او من غيره كذلك تلك الصور تتغير وتبطل بتغير ما هو كالمحل لها اي المرآة والجليدية واليه الاشارة بقوله
ونسبته غير نفس الفاعلة اي ما تتوقف عليها تلك الصور الى حاملها اي لتلك الصور من الآثار والخواص كالمحل
للنفوس وفي بعض النسخ المنفوس كانت اي النفوس منه اي من المحل او من غيره وانما قال كالمحل لما عرفت ان البصر
ليس محلا لتلك الصور ولا المرآة فاذا بطل الحامل المبدأ اي حال المدبر الذي حصل منه المتعلقات بطلت
اي المتعلقات واذا لم يكن نسبة المدبرات الى مبدأها الثابت ودوامه واستمراره كنسبة المتعلقات الى مبدأها
لتغيره وعدم استمراره فلا يتصور بطلان الانوار كما يتصور بطلان المتعلقات بل بدوام الانوار بدوام موجبها
وهو المراد من قوله فالنور المجرد موجبه دائم فيدوم ولو كانت الانوار المدبرة قابلة للعدم لكان
انعدامها بالهيئات الظلمانية لانها التي تضادها وتنافيها ولو كان كذا ففي حالة مقارنته علايق البدن
كانت اي الانوار المدبرة اولى بالعدم لا بعد المفارقة واذا تخلص النور المجرد عن الظلمات فيبقى ببقاء
النور القاهر الذي هو علته وموت البرزخ انما هو لبطلان مزاجه الذي كان به صلاحيته قبول
تصرفات النور المدبر هذا تقرير البرهان مع مراعاة نظم الكتاب واما تقريره على القانون الطبيعي
فان يقال لو بطلت النفس بعد البدن لكان بطلانها اما لذاتها او لحصول ما له مدخل في بقائها
كالاضداد او لبطلان ما له مدخل في وجودها كالشروط والكل باطل لما تقدم فكذا بطلانها ولكن
تقرير برهان على هذا المطلوب بوجه اخصر يحذف منه عدة مقدمات وكنا اشرنا اليه فيما
تقدم وهو ان النفس الناطقة قد ثبت انها غير منطبعة في الجسم بل هي ذات آلة به فاذا خرج الجسم بالموت
عن صلاحية ان يكون آلة لها فلا يضر خروجه عن ذلك جوهرها كما لا يضر ذات الشمس خروج المرآة
بالتصدية عن قبول نور الشمس وانعكاسه منها ولا ذات النجار خروج المنشار عن صلاحية كونه
آلة له بل لا تزال باقية ببقاء العقل المفيد لوجودها وكما انه ممتنع العدم لما عرفت فكذلك ممتنع العدم لما عر
فكذلك ممتنع عدم النفس وهو المطلوب فصل في بيان خلاص الانوار الطاهرة الى عالم النور دون النقل
والتذاذها باللذات العقلية التي هي فوق اللذات الحسية وصيرورة العقول مظاهر لها بعد المفارقة لكون
البدن مظهرها قبل المفارقة وبالجملة كالمرايا لصورها ههنا النور المدبر اذا لم يقهره شواغل البرزخ
اي من انواع الغضب والشهوات الجسمانية واضافة التوهم والتخيلات الجرمانية لاشتغاله بالعلوم
الحقيقية واكتسابه للفضايل الخلقية ومواظبته على الرياضات الصوفية يكون شوقه الى عالم النور
القدسي اكثر منه الى الغواسق لزوال المانع بالتخلية عن الجهل والرذايل ووجود المقتضي بالتحلية بالعلم

والفضايل مع ان النور بطبعه مشتاق الى سنخه فكلما ازداد نورا وضوءا اي بازدياد الفضايل ازداد
عشقا ومحبة الى النور القاهر وازداد غنى وقربا اي عقليا من نور الانوار ولو كانت الانوار المعرفة
غير متناهية قوة الناشر ما حجبها جذب شواغل البرزخ عن الافق النوري لان جذب الشواغل متناهي
قوة الناشر فلا تقاوم غير متناهية هي قوة الناشر لكن حجبها الجذب فقواها متناهية التأثير والانوار الاسفهبدية
اذا قهرت الجواهر الغاسقة وقوي عشقها وشوقها الى عالم النور واستضاءت بالانوار القاهرة
وحصل لها ملكة الاتصال بعالم النور المحض فاذا انفسدت صياصيها لا تنجذب اي بالتناسخ الى
صياصي اخرى اي من ابدان الحيوانات الصامتة المنكسة لكمال قوتها وشدة انجذابها الى ينابيع
النور اي العالم العقلي والنور المتقوي بالشوارق العظيمة اي الفايضة عليه من القواهر كنفوس
الكاملين العاشق لسنخه اي لاصله وهو عالم النور ينجذب الى ينبوع الحيوة اي الى العالم العقلي والنور
اي المتقوي بما ذكرنا لا ينجذب الى مثل هذه الصياصي اي المنكوسة الصامتة لان انجذابه اليها انما
كان للضعف وقد تقوى ولا يكون له نزوع اليها لانه قهر الظلمات لا قصرته الظلمات ليكون له
نزوع اليها فيخلص اي بعد فساد البدن الى عالم النور المحض ويصير قدسيا اي طاهرا من الجهالات
والخيالات والعلايق الجسمانية والعوايق الجرمانية بقداس اي بطهارة وكذا في بعض النسخ
تقدس نور الانوار والقواهر القدسيين ولما كان من المبادي لا تتصور القرب بالمكان لتنزهها
عنه وعما يتعلق بالاجسام بل اي بتصور القرب منها بالصفات اي العقلية والمعاني التجردية كان اكثر
الناس تجردا عن الظلمات اي عن علايق الجسم اقرب منها اي من المبادي والشوق اي الى العالم العلوي
والصقع الالهي باجتناب الرذايل واكتساب الفضايل حامل الذوات الدراكة الى نور الانوار
اي الى الانجذاب اليه فالاتم شوقا اتم انجذابا وارتفاعا الى النور الاعلى وفي نسخة الى عالم النور الاعلى
والمعنى واحد ولما علمت ان اللذة وصول ملائم الشيء وادراكه اي وادراك ذلك الشيء لوصول ذلك
اي الملائم والالم ادراك حصول ما هو غير ملائم للشيء من حيث هو كذا وقد عرفت فايدة هذه القيود فلا
حاجة الى الاعادة وجميع الادراكات اي الحاصلة للحيوان والانسان من النور المجرد والاشد ادراكا منه
لانه نفس الادراك لما عرفت ان ادراكه لا يزيد على ذاته فالاشد اعظم والاتم كمالا وملايمة لان اللذة
تقدر الادراك فكلما كان الادراك اكمل والمدرك اجل كانت اللذة اعظم والبهجة اتم سيما وقد عرفت ان
اللذات في ظلمات الانوار المجردة اي في الانواع الجسمية التي هي اصنام الانوار وطلسماتها منها اي

من الانوار المجردة ترشحت وهي اي الظلمات ظلالها اي ظلال الانوار المجردة واذا كانت ظلالها فكل ما فيها
من الكمالات يكون منها والغير الملائم لها اي للانوار المجردة المدبرة هيآت ظلمانية وظلال غاسقة
اي مظلمة يلحقها من صحبة البرازخ المظلمة اي التي ما يلحقها من صحبة البرازخ وهي الحجب التي تمنع الانوار المدبرة
عن مشاهدة عالم الانوار والالتذاذ بها ولهذا قال والانوار الاسفهبدية ما دامت معها علاقة الصيصية
والشواغل البرزخية الكثيرة انما قيدها بالكثيرة لان النور المخلوع عن شواغل البرزخ الا انها لا تمنع اذا
قلت بل اذا كثرت لا تلتذ بلذاتها اي بفضائلها العقلية النورية ولا تتألم بعاهاتها اي آفاتها التي
هي رذائلها الجسمية الظلمانية كسكران اذا وصل اليه مشتهاه او ازهقه اي ازعجه عاهة
وهو منخبط في سكره غير مدرك لما اصابه للحجاب الذي بينه وبين ما اصابه وهو السكر ومن لم
يلتذ باشراقات القواهر النورية للشواغل الكثيرة وانكر اللذة الحقة اي العقلية المحضة فهو
كالعنين اذا انكر لذة الوقاع اي مع وجودها في الاعيان وكما ان لكل من الحواس لذة والما ليس
لحاسة اخرى كلذة الباصرة بالاضواء والالوان المشرقة والسامعة بالنغمات اللذيذة والذائقة بالطعوم
ولذة الوهم بالرجاء والامل والمها باضدادها وكذا باقي الحواس على حسب اختلاف ادراكاتها وكالاتها
وكذا ما للشهوة والغضب اي من الالم واللذة اذ لا يخفى ان لذتها تخالف لذته وكذا المها لالمه ولان
للنفس بحسب كل من قواها الما ولذة وكمالا وكمالها من جهة علاقة المادة ان يحصل لها الهيئة الاستعلائية
على البدن ولا تنفعل عن قواه وبالجملة ان تتشبه بالمبادي بحسب الطاقة البشرية حتى تتجرد عن المادة
من جميع الوجوه منتقشة بهيئة الوجود وهو المراد من قوله وكمال النور الاسفهبد اعطاء قوتي قهره
ومحبته حقها فان القهر للنور على ما تحته في سنخه اي في اصله وطبيعته وكذا المحبة اي محبة النور لما فوقه
في سنخه ايضا واذا كان كذلك فينبغي ان يتسلط اي النور الاسفهبد قهره اي قوته الغضبية على الصيصية
الظلمانية اي على قواها الجسمانية بحيث تظهر قهره لها ومحبته اي قوته الشوقية وعشقه الى عالم
النور حتى يكون بداعي القوتين حقهما ويكون ممن كتب عليه السعادة وان كان يكتب عليه الشقاوة
فيقع محبته وعشقه على الغواسق اي البرزخية الظلمانية فيقهره الظلمات اي البدنية والقوى
الحسية والخيالية ويبعد بذلك عن عالم النور مطمئنا بعالم الغرور واعلم ان الشيخ قال في الشفاء وكانه
ليس يتبرأ الانسان عن هذا العالم وعلائقه الا ان يكون اكد العلاقة مع ذلك العالم فصار له شوق
الى ما هناك يصده عما هنا ولا تتم السعادة مع العلم الا باصلاح الجزء العملي وهو الخلق ولما كان ذلك
كذلك اراد المصنف ان يشير الى الخلق الذي يبعد عن هذا العالم ويقرب به مما هناك فاشار الى مكارم الاخلاق

اشارة حقيقته ولبيان انه شرع الكلام المصنف عليها بقوله الخلق ملكة نفسانية تقتضي سهولة صدور الفعل
عنها من غير احتياج الى فكر وروية واعلم انه قد تقرر في علم النفس ان لها ثلث قوى مترتبة باعتبارها
تصير مبدا لصدور افعال وآثار مختلفة عنها عند ذكر الارادة احدها القوة الناطقة المسماة بالنفس
الملكية وهي مبدا الفكر والتمييز وشوق النظر في حقايق الامور وثانيها القوة الشهوانية المسماة بالنفس
البهيمية وهي مبدا الشهوة وطلب الغذاء والشوق الى الالتذاذ بالمطاعم والمشارب وثالثها القوة الغضبية
المسماة بالنفس السبعية وهي مبدا الغضب والتهور والاقدام على الاهوال والشوق الى التسلط والترفع
ففضايل النفس تكون بحسب اعداد هذه القوى فان حركة النفس الناطقة ان كانت باعتدال حصلت
لها فضيلة الحكمة التي هي الوسط من طرف الافراط المسمى بالسفه والجربزة وهو استعمال القوة الفكرية
فيما لا يجب وفيما هو ازيد من الواجب وبين طرف التفريط المسمى بالبله وهو تعطيل هذه القوة بالارادة
لا بالخلقة وهذه الحكمة هي توسط القوة العملية فيما يدبر به الحيوة او لا يدبر وهي المتوسطة بين البلاهة
والجربزة غير الحكمة التي هي ارتسام الحقايق في النفس فانها كلما كانت اكثر فاجود كيف وقد قيل
لصاحب الشرع عليه السلام وقل رب زدني علما وان كانت حركة النفس البهيمية باعتدال وهو ان يطاوع
العاقلة ويقتنع بما يعطيها حصلت فضيلة العفة التي هي الوسط من طرف الافراط المسمى بالشره وهو
ولوعها الى اللذات ازيد مما هو الواجب ومن طرف التفريط المسمى بالخمود وهو سكون حركة النفس
البهيمية عن طلب اللذات الضرورية التي رخص الشرع والعقل الاقدام عليها من جهة الايثار لا من
نقصان الخلقة وان كانت حركة النفس السبعية باعتدال وهو ان ينقاد للعاقلة ولا يخالفها في هواها
حصلت فضيلة الشجاعة التي هي الوسط من طرف الافراط المسمى بالتهور وهو الاقدام على ما لا يكون
الاقدام عليه جميلا ومن طرف التفريط المسمى بالجبن وهو الحذر مما لا يكون الحذر منه محمودا وهذه الفضايل
الثلث اذا حصلت وامتزجت حصلت من تركيبها حالة متشابهة هي كمال تلك الفضايل وتسمى بالعدالة
وهي الوسط بين الظلم وهو تحصيل اسباب المعاش من الوجوه الذميمة وبين الانظلام وهو ترك طلب
اسباب المعاش من الغصب والنهب والانقياد في اخذها منه بالمذلة لا بالاستحقاق واذا عرفت ذلك
فاعلم ان قوله وانما تقع محبته الى عالم النور كما ينبغي اذا عرف ذاته وعالم النور وترتيب الوجود اي من
نور الانوار والانوار القاهرة والنفوس المدبرة الفلكية والانسانية والاجرام الفلكية والعنصرية
ومركباتها والمعاد ونحوها اي ونحو المذكورات والحاصل انه انما تقع محبته الى عالم النور اذا استقل بالوجود

كله عقل في ذاته اعيان الموجودات من المبدا الى المعاد لما مع ملكة حقيقية متمكنة من جوهره **على حسب الطاقة البشرية** اشارة الى الحكمة النظرية لانها معرفة الموجودات على ما هي عليه بقدر الامكان **ولما كان تدبر الصيصة والعناية بها ايضا ضروريا** ليحفظ التركيب البدني مدة يحصل فيها كمال النفس وانما قال ايضا لكون تجردها للنفس ضروريا ايضا وقوله **فاجود الاخلاق الاعتدال** اي التوسط **في الامور الشهوانية** اشارة الى العفة وهي مطاوعة النفس البهيمية للناطقة حتى يكون تصرفاتها بحسب الراي بحيث تظهر اثر الحرية فيها وقوله **والغضبية** اشارة الى الشجاعة وهي انقياد النفس السبعية للناطقة حتى لا تضطرب من الامور الهايلة وتقدم بحسب الراي ليكون فعلها جميلا وصبرها محمودا وقوله **وفي صرف الفكر** اي ولا اعتدال في صرفه **الى المهمات البدنية** اي الى ما لا بد له منها دون غيرها من الزوايد اشارة الى الحكمة وهي توسط القوة العملية فيما يدبر معاشه والى العدالة وهي اتفاق هذه القوى بعضها مع بعض وانقيادها للمميزة حتى تظهر فيها اثر الانصاف والانتصاف وذلك لانها اذا لم يطلب ازيد من المهم لا تظلم واذا صرف الفكر في المهم لا تنظلم واذا لم تظلم ولا تنظلم ثبتت العدالة وظهر بما قررنا اشتمال كلام المصنف على مكارم الاخلاق كما ذكرنا **والاخلاص لمن لم يكن اكثر همه الآخرة واكثر فكره في عالم النور** لتوقف خلاص الانسان على كون اكثر همه الآخرة واكثر فكره في عالم النور لانه اذا كان كذلك دل على غلبة شوق الآخرة وعشق عالم النور عليه والنفس بعد المفارقة حيث همها وفكرها **واذا تحلى النور الاسفهبدي بالاطلاع على الحقايق** اي حقايق الموجودات والمعنى انه اذا تحلت النفس بفضيلة الحكمة النظرية التي هي الاطلاع على حقايق الموجودات **وعشق ينبوع النور والحيوة** اي العالم العقلي وعالم المجردات من نور الانوار والانوار القاهرة والمدبرة **وتطهر من رجس البرازخ** اي تخلى عن الادناس الطبيعية التي هي الرذايل كما تحلى بالفضايل **فاذا شاهد عالم النور المحض بعد موت البدن تخلص عن الصيصية** اي البدنية بالكلية وفي اكثر النسخ عن صيصيته وفي نسخة عن حجابه والكل متقارب والاول اولى لانه اعم واشمل **انعكست عليه اشراقات لا تتناهى من نور الانوار من غير واسطة ومع الواسطة على ما سبقت الاشارة اليه ومن القواهر ايضا كذا** اي ينعكس عليه منها اشراقات غير متناهية من غير واسطة ومع الواسطة **ومن الاسفهبذية** اي وما ينعكس ايضا عليه من الانوار المدبرة الاسفهبذية الفاضلة **الطاهرة الغير المتناهية في الازال من كل واحد نوره وما اشرق عليه من كل واحد مرارا لا تتناهى فيلتذ لذة لا تتناهى وكل لاحق** اي من الانوار المدبرة الفاضلة المفارقة **يلتذ بالسوابق** اي من النفوس المفارقة **ويلتذ به السوابق**

ويقع منه على غيره ومن غيره عليه **انوار لا تتناهى وهي اشراقات ودوائر عقلية نورية** وانما شبهها بالدواير لكون الاشراقات احاطية مشبهة بالدواير الفلكية المحيط بعضها ببعض **تزيد في رونقها اشراق جلال نور الانوار ومشاهدته** لكونه اعظم احاطة واتم نورية كما تزيد اشراق جمال نور الشمس في رونق اشراقات الكواكب **وكما ان مدرك النور المجرد** اي وكما ان النور المجرد لان مدرك المجرد لا يكون الا مجردا الا انه اراد ان يذكر لفظ المدرك لقرينة المدرك والادراك **وادراكه ومدركه لا يقاس الى ملذة الظلمانيات** اي الجسمانيات فان القوى الجسمانية وان كانت مدركة ومدركة ولها ادراك لكن المدرك من الانوار افضل من المدرك من القوى لتجرد الانوار عن المواد وانطباع القوى فيها وكذا المدرك للانوار لكونه نفس المجردات اكمل من المدرك للقوى لكونه الاجسام وما يتعلق بها وكذا ادراك الانوار من ادراك القوى واما لان ادراك النور اقوى لانه يدرك ظاهر الشيء وباطنه فان الباطن عنده كالظاهر والزم بدوامه لعدم فساده واكثر لان مدركه قد لا يتناهى واخلص الا لكنه لانه يخلص الاشياء عن الزوايد ويدركها مجردة واصح لانه لا يدرك الشيء على خلاف ما هو عليه فلا يكذب اصلا ولولا غلبة الوهم ونحوه لما حصلت العقايد الفاسدة بخلاف ادراك القوى الحسية في الجميع لانها لا تدرك باطن الشيء ولا تدوم لفسادها بفساد البدن ولا تدرك غير المتناهي ولا الشيء خالصا عن الزوايد بل مع شوب كادراك اللون مع طول وعرض وقرب وبعد الى غير ذلك لامتناع ان يدركها الحس الا كذلك ولا على ما هو عليه بل على خلافه فيدرك الصغير كبيرا وغيره من اغلاط الحس التي عرفها ولولا ان العقل يميز حق المحسوسات من باطلها لما حصل من الحس يقين قط بل العقل هو الحاكم في مدركات الحواس وكما كان الادراك اتم كان اللذة اعظم كلذة النظر الى وجه الجميل على قرب في موضع كثير الضوء بخلاف ما لو كان على بعد والموضع قليل الضوء وكذا اذا كان المدرك اشد ملايمة كما ان لذة النظر الى الوجه الاحسن اكثر لا محالة من ادراك ما هو اقل حسنا وحيث الامر كذا فكما انه لا يقاس ملذة الروحانيات الى ملذة الجسمانيات لما بينا من المفاضلات كذلك لا يقاس اللذة الحاصلة من ادراك النور المجرد الى اللذة الحاصلة من ادراك الحس بحسبها بناء على التفاوت بينهما على نسبة التفاوت بين المدركين والمدركين وبينهما بون بعيد لا يمكن ان يقاس بينهما ولا ان يدرك ونحن في عالم الغربة فلذلك لا يقاس اللذة العقلية الى اللذة الحسية ولا يدرك اللذة العقلية في هذا العالم والى هذه الاشارة بقوله **فلذته** اي لذة النور المجرد **لا تقاس الى لذتها** اي لذة الظلمانيات يعني اللذة الحسية البهيمية ومنه يعلم ان الامر ليس على ما ظن العامة من ان لا لذة غير الحسية ولم يعلموا ان لذة الملائكة بجوار الله تعالى وشهود جلاله اتم واعظم واجل وافضل من لذات

قوله واما لان ادراك النور المجرد اقوى [illegible]

البهائم بمآكلها ومشاربها ومطالبها ومآربها ولا نحاط اي بلذة النور في هذا العالم لكوننا محجوبين عنها بسبب المواد
وعلائقها وعوائقها كيف اي كيف نقاس اللذات الروحانية الى اللذات الجسمانية وكل اي والحال ان كل لذة
برزخية اي جسمانية ايضا انما حصلت بامر نوري رُشّ على البرازخ لما سبق ان جميع اللذات من النور
وان اللذات الجسمانية تقتضيها رب النوع ويرشها على الاشخاص في ذلك الطلسم حتى ان لذة الوقاع ايضا شبح
عن اللذات الحقة اي النورية الروحانية فان الذي لا يواقع لا يشتهي انسان الميت لخلوه عن النور المدبر
وآثاره العرضية بل لا يشتهي البرزخ وجمالا فيه شوب نوري اذ لا يكفي الجمال فيه بل لا بد من النور
ولذلك لا يشتهى انسان الاصنام وان كان في غاية الجمال لخلوها عن النور ولا انسان المنهمك في السن
لعدم قبوله آثار النفس من الاشراق والنور كقبول الشاب وتتم لذته بالحرارة التي هي من عشاق
النور ومعلولاته ولهذا كلما كان احر كان الذ وبالحركة التي هي ايضا من معلولات النور وعشاقه
ولهذا لا يلتذ لو لم يتحرك وكلما كان اشد حركة كان الذ ويتحرك قوى محبته وقهره حتى يريد الذكر ان يقهر الانثى
فوقع اي بسبب الازدواج وتحرك القوتين من عالم النور محبة مع قهر على الذكر ومحبة مع الذل على
الانثى على نسبة ما في العلة والمعلول على ما سبق وكل اي من الذكر والانثى يريد ان يجد صاحبه
بحيث يرتفع الحجاب البرزخي اي من بينهما وينعدم بالكلية كما هو الحال في عالم الانوار المجردة العقلية وانما
ذلك اي ارادة رفع الحجاب طلب للنور الاسفهبذي لذات عالم النور الذي لا حجاب فيه فكان النور
الاسفهبذي الذي لكل منهما يطلب الوصول الى النور الاسفهبذي الذي للآخر بلا حجاب ليلتذ به التذاذ
المفارقات بلذات عالم النور والاتحاد الذي بين الانوار المجردة انما هو الاتحاد العقلي لا الجرمي
كما قال ارسطو المجردات وان تعددت وتكثرت فانها لا تتباين تباين الاشخاص الجسمانية وذلك لانها
تتحد من غير ان يصير شيئا واحدا بالامتزاج والتفاسد وتفترق من غير تباين لانها واحدة ذات كثرة في
وحدانية بسيطة وكان النور الاسفهبذي لما كان له تعلق بالبرزخ وكانت الصيصية مظهره
فتوهم انه فيها وان لم يكن فيها لتجرده عن المواد كما عرف فالانوار المدبرة اذا فارقت اي الابدان كاملة
بالعلم والعمل واليه الاشارة بقوله من سنة اي اذا فارقت الابدان وهي على حالة محمودة من شدة قربها
من الانوار القاهرة العالية ونور الانوار وكثرة علاقتها العشقية معها اي مع الانوار يتوهم
انها هي اي يتوهم ان الانوار المدبرة هي الانوار القاهرة فتصير الانوار القاهرة العالية مظاهر
للمدبرات اي بعد مفارقتها الابدان كما كانت الابدان مظاهرها اي للمدبرات قبل المفارقة وبحسب
ما يزداد المحبة المشوبة بالغلبة كما في الملوك والحكام ازداد الانس واللذة في عالمنا وكذا

تعاشق الحيوانات اي يزداد بازدياد المحبة والغلبة هذا اي ازدياد اللذة بحسب ازدياد المحبة المشوبة
بالقهر ههنا اي في هذا العالم مع نقص المحبة والقهر فيه لكثرة الحجب فما قولك في عالم المحبة الحقة التامة
والقهر التام الخالصين الذي اي عالم المحبة الذي كله نور وبصيص وحيوة اذ لا ظلمة فيه اصلا فيكون الانس
واللذة في ذلك العالم اعظم لكون المحبة والقهر فيه اتم ولا تظن ان الانوار المجردة يصير بعد المفارقة
شيئا واحدا فان الشيئين لا يصيران واحدا لانه ان بقي كلاهما فلا اتحاد وان انعدما فلا اتحاد وان بقي احدهما
وانعدم الآخر فلا اتحاد وليس في غير الاجسام اي في المجردات اتصال وامتزاج لتصير غير الاجسام يعني
المجردات بالاتصال والامتزاج شيئا واحدا كالاجسام والالفاظ الواردة في كلام الانبياء والاولياء والحكماء
الدالة بظواهرها على الاتحاد والحلول فالمراد منها شدة القرب لاستحالة الاتحاد على المجردات لما ذكرنا
وكذا الحلول لانه انما يمكن في الاعراض المفتقرة الى المحل لا في الجواهر القائمة بذواتها ولشدة القرب يتوهم الاتحاد
او الحلول فيحكم به ثم اذا ظهر بطلانه استغفروا الله كما نقل عن ابي يزيد وابي الحسين بن منصور والمسيح بن
مريم وامثالهم والمجردات اي النفوس المفارقة عن الابدان لا تنعدم اي بعد المفارقة لدوامها بدوام
عللها كما عرفت واذا كانت موجودة وليست شيئا واحدا فهي ممتازة امتيازا عقليا لشعورها بذاتها وشعورها
بانوارها واشراقاتها وتخصص وفي بعض النسخ وتخصيص مبني على تصرفات الصياصي والحاصل
ان الانوار المفارقة عن الهيئات المكتسبة من التعلق بالابدان واحوالها واختلاف موادها وازمنة
حدوثها وغير ذلك يختلف هيئاتها فلا يشترك اثنان في الهيئات من جميع الوجوه بل يفترقان فيها ويتميز
احدهما عن الآخر بها بل اي المجردات الاسفهبذية لا تنعدم بل تثبت متميزة بعد المفارقة بحيث يصير مظاهرها
الانوار التامة اي القواهر العقلية كما صارت المرايا مظاهر المثل اي الروحانية المعلقة لا في محل
ظرفا للمثل وكما كانت الابدان قبل المفارقة مظاهرها فيقع على المدبرات سلطان الانوار القاهرة
ولكون قهرها مشوبا بالمحبة فيقع اي المدبرات في لذة وعشق وقهر ومشاهدة لا يقاس بذلك لذة ما
وقهر العالم الاعلى غير مفسد اي كقهر العالم الادنى على ما شاهد من قهر الاضداد بعضها بعضا وافسادها
اذ الطبيعة القابلة للعدم مفقودة هناك لما عرفت ولانه لا اضداد هناك اذ ليس ثمة الا الذوات
النورية التي هي كلها نفس الوجود والادراك واللذة تعالى موجدها وتقدس مبدعها بل اي قهر العالم الاعلى
غير مفسد بل قهره يكمل اللذة اي للانوار المجردة لكون قهره مشوبا بالمحبة والمدبرات الطاهرة اي باجتناب
الرذائل واكتساب الفضائل المتشبهة بالقواهر اي في الطهارة ونحوها مقدسة تقدس الله اي
طهرهم بطهر الله طوبى لهم وحسن مآب فصل في بيان احوال النفوس الانسانية بعد المفارقة

وهي الخلو عن اقسام خمسة لان النور الاسفهبذي اما ان يكون كاملا في الحكمتين العلمية والعملية او متوسطا فيهما
او كاملا في العلمية دون العملية او العملية دون العلمية او ناقصا فيهما والاول هو الكامل في السعادة ومن
السابقين المقربين والثاني والثالث والرابع من المتوسطين في السعادة والاربعة من اصحاب اليمين والخامس
هو الكامل في الشقاوة ومن اصحاب الشمال المقيمين في الهاوية وما ادراك ماهيه ولانه ذكر حكم القسم الاول
في الفصل السابق حيث قال واذا تحلى النور الاسفهبذي بالاطلاع على الحقائق وتطهر من رجس البرازخ
يعني اذا تزين بالعلم والعمل تخلص عن الصيصية بالكلية الى عالم النور المحض وانعكست عليه اشراقات
لا تتناهى الى اخره اشار الى حكم الثاني والثالث بقوله والسعداء من المتوسطين في العلم والعمل وهو احتراز
عن الكاملين فيهما لاختلاف حكمهما ولا احتمل ان يكون المراد من المتوسطين المتوسطين في السعادة وعلى هذا
يكون الاقسام ثلثة الكامل في السعادة والمتوسط والناقص فيها اذ لو كان المراد ذلك لم يذكر الزهاد من
المتنزهين لانهم من المتوسطين في السعادة وانما قال بحرف العطف لكونهم كانه قال السعداء من الكاملين في العلم
والعمل او في السعادة كما سبق والسعداء من المتوسطين والزهاد من المتنزهين اي من الكاملين في
العملية دون العلمية حكمهم انهم بعد المفارقة البدنية قد يتخلصون الى عالم المثل المعلقة التي مظهرها بعض
البرازخ العلوية اي الاجرام الفلكية لكن تختلف مظاهرها بحسب اختلاف هيآت نفوسهم فانه كلما كانت النفس
اشرف كان مظهرها اصفى واعلى وان كانت اخس فاكثف وادنى ولها اي وللمتوسطين والمتنزهين يعني
لنفوسهم ايجاد المثل اي الروحانية المعلقة لا في محل والقوة على ذلك اي على ايجادها فتستحضر من الاطعمة
اي اللذيذة والصور اي المليحة والسماع الطيب وغير ذلك من الاشربة اللطيفة والملابس الشريفة
ونحوها على ما تشتهي اي تستحضر على الوجه الذي تشتهي وتلك الصور اتم مما عندنا اي من صور هذا العالم فان
مظاهر هذه اي هذه الصور التي عندنا وحواملها ناقصة لانها هيولى عالم الكون والفساد المشتركة المتبدلة
دائما من حالة الى حالة تخلع صورة وتلبس اخرى وهي اي مظاهر تلك الصور كاملة لانها الاجرام الفلكية التي
لا تتكون ولا تفسد ويخلدون فيها اي في تلك البرازخ اما ابدا على ما يشعر به ظاهر لفظ الخلود وتعليله
وهو قوله لبقاء علاقتهم مع البرازخ والطلسمات وعدم فساد البرازخ العلوية واما زمانا طويلا كما
يقال خلد الله دولته والاول مذهب الاوائل الذاهبين الى ان الكامل في العمل دون العلم يخلد في بعض
الافلاك اذا لم يكن له استعداد الخلاص الى عالم النور ولا الترقي الى فلك اعلى مما تعلق به وان الكامل في
العلم دون العمل لا يخلد فيه بل يرتقي من الادنى الى الاعلى الى ان يصل الى المحدد ثم يتخلص الى عالم النور ان كان
لها استعداد التخلص اليه والثاني مذهب افلاطن الالهي وهو انهم لا يخلدون في الاجرام السماوية التي دون
المحدد بل ينتقل من البعض الى البعض فان النفوس التي مظاهرها الفلك الادنى الذي للقمر تمكث فيه زمانا

قصيرا او طويلا حتى يزول عنها بعض الهيآت ثم يرتقي الى فلك عطارد وتقوم فيه زمانا كذلك ولا تزال ترتقي من فلك ادنى
الى اعلى الرتب مقيمة في كل فلك بحسب هيآتها المحمودة والمذمومة زمانا طويلا او قصيرا حتى تصل الى المحدد فان
كان لها استعداد الارتقاء الى عالم العقل المحض ترتقي اليه والا تخلد في المحدد وذهب بعضهم الى انه لا بد من المرور
الى الافلاك والخلاص منها الى عالم النور المحض واليه ميل صاحب اخوان الصفا والحق ان النفوس المرتقية الى
الفلك الاعلى اذا مكث فيه المكث اللائق بها تنقل علاقتها الى هذا العالم الى عالم المثل النوراني وترتقي
فيه من مرتبة الى مرتبة حتى تصل الى الفلك الاعلى من عالم المثال ثم انه تنتقل الى عالم النور المحض لانه القريب منه
مع ان كثيرا النفوس المستعدة للوصول الى عالم العقل ترتقي في العالم الحسي والمثالي على الترتيب من مرتبة
الى مرتبة اعلى منها حتى تصل الى عالم العقل ثم تدوم فيه ابدا من غير تغير لان هذه العوالم منازل ومراحل الى
الله تعالى ويستحيل الوصول اليه دون قطع الجميع والى عالم النور دون قطع عالم المثال لا سيما الوصول
الى المقصد وبينك وبينه منازل لا تقطعها كما هو سنة الله في الارض والسما ولن تجد لسنة الله تحويلا وقد علمت
مما ذكرنا حكم القسم الرابع وهو الكامل في العلم دون العمل وكانه انما لم يصرح بحكمه لكونه قريبا من حكم الثاني والثالث
بل هو هو لو فسر الخلود بالزمان الطويل وقال في التلويحات والنفس العالمة الفاسقة تجذبها العلم الى الملا
الاعلى والفسق الى اسفل السافلين فتتعذب زمانا وربما يزول واما القسم الخامس وهو الناقص في العلم
والعمل فاشار اليه بقوله واما اصحاب الشقاوة الذين كانوا حول جهنم جثيا اي ملتزقين بالارض
على الركبتين واصبحوا في دارهم جاثمين اي مكبين على الارض لبعد درهم وكلاهما عبارة عن الخلود
الى الارض اعني الميل الى الجسمانيات والمحبة لها سواء كان النقل اي التناسخ حقا او باطلا فان الحجج
شاطرة في النقيض فيه اي في النقل يعني حجج اثبات التناسخ وابطاله ضعيفة اذا تخلصوا عن الصياصي
البرزخية اي عن ابدان الحيوانات ان كان النقل حقا او عن الابدان الانسانية ان كان باطلا يكون
لها ظلال من الصور المعلقة على حسب اخلاقها اي ظلال مثالية هي صور خيالية روحانية معلقة لا في
محل على حسب هيآتها المناسبة لها اذ ليس لها ما للكاملين ليتخلصوا عن الصياصي الى عالم النور ولا ما
للمتوسطين ليصير الافلاك مظاهر نفوسهم وما فيهم من الهيآت الرديه يجذبهم الى التعلق فيتعلقون بالصور
المثالية اللائقة بها والصور المعلقة ليست مثل افلاطن فان مثل افلاطن نورية ثابتة في عالم
الانوار العقلية وهذه مثل معلقة ثابتة في عالم الاشباح المجردة منها ظلمانية تتعذب بها الاشقياء
وهي صور شنيعة مكروهة تتألم النفس بمشاهدتها ومنها مستنيرة على ما قال ومستنيرة للسعداء
يتنعمون بها وهي صور حسنة بهية على ما يلذون به اي على الوجه الذي يلذون به ومن انهم على ان بعض

مرد كامثال اللولو المكنون وحور عين مما يشتهون وللاشقيا سود زرق يتزعج منها النفوس كالعفاريت والشياطين
ثم كيف يكون الصور المعلقة المثل الافلاطونية مع ان افلاطن وسقراط وفيثاغورس وانباذقلس وغيرهم من
الاقدمين كانوا يقولون بالمثل النورية العقلية الافلاطونية كذلك يقولون بالمثل الخيالية المعلقة لا في محل
المستنيرة والمظلمة ويذهبون الى انها جواهر مجردة مفارقة للمواد ثابتة في الفكر والتخيل النفسي يعني انها
مظاهر لهذه المثل الموجودة في الاعيان لا في محل والى ان العالم عالمان عالم المعنى المنقسم الى عالم الربوبية
والى عالم العقول وعالم الصور المنقسم الى الصور الجسمية وهي عالم الافلاك والعناصر والى الصور الشبحية وهي
عالم المثال المعلق ولما كان الصياصي المعلقة ليست في المرايا وغيرها اي من القوى الخيالية والاشياء
الصقيلة كالماء والهواء ونحوها وليس لها محل اي من هذا العالم والا لوجب ادراكها بالحواس الظاهرة من غير
افتقار الى مظاهر فهي جواهر روحانية فاذا ذاتها في العالم المثالي اي الروحاني ولا يمكن ان يدركها الحواس
الا بمظاهر واذا كان كذلك فيجوز ان يكون لها مظهر من هذا العالم اي من عالم الحس يظهر به كصفا ما
يحصل في الهواء وصفاء ولا كذلك في الماء واجزاء الارض وربما ينتقل في مظاهرها اي من مظهر الى مظهر
اذ لها قوة الانتقال فتظهر في الهواء مرة وفي الماء اخرى وكذا في غيرهما من المظاهر ومنها اي ومن هذه
الصور المثالية المستقلة في المظاهر يحصل ضرب من الجن وهو عند المتكلمين عبارة عن حيوان هوائي
ناطق مشف الجرم من شانه ان يتشكل باشكال مختلفة والشياطين وهو صنف او نوع من الجن وكذا
الغول فيراها كثير من الناس في مظاهر وهيات مختلفة وقد تظهر في بعض البلاد والاراضي اكثر
لمناسبة لهم فيها على ما تحقق عند المصنف بشهادة جمع لا يمكن تواطؤهم على الكذب واليه الاشارة بقوله
وقد شهد اي عندي جمع لا يحصى عددهم من اهل دربند وهو من مدن شروان وقوم لا يعدون
من اهل مدينة تسمى ميانج وهي من مدن اذربيجان انهم شاهدوا هذه الصور اي المثالية الجنية
والشيطانية كثيرا حتى اكثر المدينة كانوا يرونهم في مجمع عظيم على وجه ما امكنهم دفعهم وليس ذلك
مرة ومرتين بل في كل وقت يظهرون ولا يتصل اذاهم ايدي الناس وقد جرب من امور اخرى
اي من الرياضات والمجاهدات صياصي اي وجود صياصي هي اشباح مثالية متدرعة غير ملموسة
ليس مظاهرها الحس المشترك وانما اكد بهذا كيلا يظن انها مما ادرك بالحس المشترك لا بالحس الظاهر
اذ لو كان كذلك لما تدرعت بجميع البدن وليس كذلك بل يكاد يتدرع بجميع البدن ويقاوم البدن
ويضارع الناس ولي في نفسي تجارب صحيحة اي لكونها رياضية وعلى الاعتبارات العلمية مبنية يدل على ان
العوالم اربعة الاول انوار قاهرة هو عالم الانوار المجردة العقلية التي لا تعلق لها بالاجسام اصلا

وهم عساكر الحضرة الالهية والملائكة المقربون وعباده المخلصون وانوار مدبرة هو الثاني وهو
عالم الانوار المدبرة الاسفهبذية الفلكية والانسانية وبرزخان هو الثالث وهو عالم الحس
واحد برزخيه الافلاك بما فيها من الكواكب وثانيهما العناصر بما فيها من المركبات وفي بعض النسخ وبرزخيات
والاول اصح وان كان لهذا وجه ايضا لانقسام كل برزخ الى برزخين او لكون البرزخيات بمعنى
الجسمانيات والمعنى ان ثالث العوالم عالم الاجسام وصور معلقة ظلمانية ومستنيرة فيها اي في
الظلمانية العذاب للاشقياء وفي المستنيرة النعيم واللذة للسعداء على ما قال ومستنيرة للسعداء على ما
يلتذون به ولهذا لم يكرره هو رابع العوالم وهو عالم المثال والخيال وهو عالم عظيم الفسحة غير متناه
يحذو حذو عالم الحس في البرزخين بجميع ما فيهما من الكواكب والمركبات من المعادن والنبات والحيوان
والانسان ويزيد عليه باشياء ستجي الاشارة اليها ان شاء الله العزيز اما العناصر ومركبات عالم
المثال فلا نفوس لها ولكن لها ارباب انواع من العقول واما حيواناته على اختلاف انواعها
فلها نفوس ناطقة كانسان عالم المثال واكثر هذه النفوس هي التي انقطعت تعلقاتها عن ابدان
الحيوانات ان كان النقل حقا او عن الابدان الانسانية ان كان باطلا ثم تعلقت بابدان حيوانات
ذلك العالم على حسب ما بقي فيها من الملكات ان كانت مذمومة وبالابدان البشرية التي في اعلى
طبقات الانسان ثم ان كانت متوسطة في الفضيلة ويجوز ان يكون بعض هذه النفوس الناطقة من
فيض العقل المحض بافاضته بعالم المثال ومن هذه النفوس اي التي كانت لاهل هذا العالم ثم فارقت
وتعلقت بابدان من ذلك العالم والمثل المعلقة وهي الابدان التي تعلقت بها النفوس المفارقة والمعنى
ان منها يحصل الجن والشياطين ونحوهما من الغيلان وما يعد من ذلك القبيل بان يكون
لها مظاهر من هذا العالم كالماء والهواء مثلا يظهرون فيها احيانا بحسب استعداداتها بالحركات
الفلكية فاذن النفوس الظاهرة بالصور المثالية في تلك المظاهر هي الجن والشياطين وفيها
اي وفي الصور المعلقة يعني في عالم المثال السعادات الوهمية اي التي للمتوسطين ومن يجري
مجراهم من الالتذاذ بما يشتهون وانما سماها وهمية اذ الاكل فيه مثلا ليس باكل حقيقة وقد
يحصل هذه المثل المعلقة حاصلة جديدة وتبطل كما للمرايا والتخيلات فانها يحصل بسبب
المقابل والتخيل الحيواني ثم يبطل بزوال المقابلة والتخيل او لفساد المرايا والخيال وكذلك الصور
المرئية في النوم حكم صور المرايا والتخيل في انها حادثة يفيضها الانوار المجردة بحسب استعداد

التام وما يقتضيه وصفه وحاله وخلقه وهي مظاهر للنفوس الناعسة **وقد تخلعها** اي وقد توجد المثل
المعلقة **الانوار المدبرة الفلكية لتصير** اي تلك المثل المخلوقة **مظاهرلها** اي للانوار المدبرة الفلكية **عند المصطفين**
اي عند الاخيار وفي بعض النسخ عند المستبصرين اي من اصحاب الاعتبار والافكار اي ليظهروا فيها عندهم
فيرونهم فيها **وماتخلعها المدبرات تكون نورية وصحبها اريحية** اي سعة خلق طيب فان الاريحي
هو الواسع الخلق الطيب **روحانية** اي سعة خلق روحانية لا جسمانية وفي بعض النسخ **وقد تخلعها**
اي وقد تخلع هذه المثل المعلقة عن مظاهرها اعني عن المرايا والتخيلات بعد حصولها فيها **الانوار
المدبرة الفلكية لتصير** اي تلك المثل المعلقة المتخلعة **مظاهرلها** اي للانوار المدبرة الفلكية **عند
المستبصرين** فيظهرون فيها عندهم كما قلنا **وما تخلعها المدبرات** اي عن مظاهرها الى اخره والظاهر
انه تصحيف لان ما تخلعها المدبرات عن مظاهرها وتحفظها لا تزيد على ما كانت فلا يلزم ان يكون نورية
وصحبها اريحية روحانية بخلاف ما تخلقها المدبرات لجواز بل وجوب ان يكون كذلك لان العلة كلما كان
اشرف كان المعلول اشرف **ولما شوهدت هذه المثل وما نسب** اي مشاهدتها **الى الحس المشترك**
اذ لم يصل اليه من الحواس الظاهرة **فدل على ان المقابلة** اي مقابلة المشاهد **ليست بشرط للمشاهدة
مطلقا** والا لتوقف عليها كل مشاهدة وليس كذلك **بل انما توقف عليها** اي على المقابلة **الابصار لان
فيها** اي في المقابلة **ضربا من ارتفاع الحجب** الذي هو شرط المشاهدة **وهذا العالم المذكور نسميه عالم
الاشباح المجردة** وهو الذي اشار اليه الاقدمون ان في الوجود عالما مقداريا غير العالم الحسي اتما هي
عجائبه ولا تحصى مدنه ومن جملة تلك المدن جابلقا وجابرصا وهما مدينتان عظيمتان لكل منها الف
باب لا تحصى ما فيها من الخلائق لا يدرون ان الله خلق ادم وذريته وهو كذلك والعالم الحسي في دوام
حركة افلاكه المثالية وقبول العنصريات ومركباته انما رحركة افلاكه واشراقات العوالم العقلية ويحصل
في ذلك انواع الصور المعلقة المختلفة الى غير نهاية على طبقات مختلفة باللطافة والكثافة كل طبقة لا يتناهى
اشخاصها وان تناهت الطبقات والانبياء والاولياء والمتالهون من الحكماء معترفون بهذا العالم وللسالكين
فيه مآرب واغراض من اظهار العجائب وخوارق العادات والمبرزون من السحرة والكهنة يشاهدونه
ويظهرون منه العجائب **وبه** اي وبعالم الاشباح المجردة **يحقق بعث الاجساد** على ماورد في الشرائع
الالهية **والاشباح الربانية** اي وبه يحقق ايضا الاشباح الربانية يعني الاشباح العظيمة الفاضلة
المليحة والهائلة القبيحة التي تظهر فيها العلة الاولى مختلفة لمن يظهرونه فيها وقد يكون للاشباح

الربانية مظاهر في هذا العالم اذا ظهرت فيها امكن ادراكها بالبصر كما ادرك موسى بن عمران عليه البارئ تعالى
لما ظهر في الطور وغيره كما هو مذكور في التوراة وكما ادرك النبي عليه والصحابة رضي جبرئيل عليه لما ظهر في صورة
دحية الكلبي رضي ويجوز ان يكون جميع عالم المثال مظاهر لنور الانوار ولغيره من الانوار المجردة يظهر كل
منها في صورة معينة في زمان معين بحسب استعداد القابل والفاعل فنور الانوار والعقول والنفوس
الفلكية والانسانية المفارقة وغير المفارقة من الكاملين ربما ظهروا في صور مختلفة بالحسن والقبح
واللطافة والكثافة الى غير ذلك من الصفات على حسب استعداد القابل والفاعل وفي نسخة والاشباح
الزبانية والاول اصح لانه اعم وان كان لهذا وجه ايضا وهو ان بهذا العالم يحقق اشباح زبانية جهنم
وجميع مواعيد النبوة اي وبه يحقق ايضا جميع مواعيد النبوة من تنعم اهل الجنان وتعذب اهل
النيران بجميع انواع اللذات واصناف الآلام الجسمانية اذ البدن المثالي الذي تتصرف النفس فيه حكمه
حكم البدن الحسي في ان له جميع الحواس الظاهرة والباطنة فان المدرك فيهما هو النفس الناطقة **وقد يحصل
من بعض نفوس المتوسطين ذوات الاشباح المعلقة المستنيرة التي مظاهرها الافلاك طبقات
من الملائكة** اي السماوية **لا يحصى عددها على حسب طبقات الافلاك مرتبة مرتبة** فان النفس كلما كانت
اصفى تعلقت بطبقة اعلى **ومرتقى المتقدسين من المتالهين** اي من الكاملين في الحكمتين النظرية والعملية
المهذبين بالرياضات البدنية **اعلى من عالم الملائكة** اي السماوية بناء على ان هذه الملائكة التي هي نفوس الافلاك
لا يمكن ان تجرد عنها وتفارقها ويمكن تجرد نفوس الكاملين عن العلائق البدنية بالكلية وهو غاية الكمال
العقلي وقد وصلت اليها النفوس الانسانية الكاملة دون النفوس الفلكية الملكية فيكون اعلى مرتبة واكثر
مسقة منها وان في العالم نفوسا افعالها ظاهرة للحواس وذواتها خفية عنها ظاهرة للعقول وهي الملائكة
السماوية والجن والشياطين فان النفوس المتجردة اذا فارقت الاجساد متهذبة مستبصرة وسارت
في طبقات الافلاك مسرورة فرحانة تسمى بالارواح الطيبة والخيرة وهي اجناس الملائكة الى قطون
للعالم وان فارقتها غير متهذبة ولا مستبصرة ولم ترتق الى ملكوت السموات بل تتعلق بالعالم المثالي متزددة
في طبقات الجحيم ولها مظاهر من هذا العالم يظهرون بها احيانا تسمى بالارواح الخبيثة والشريرة
وهي اجناس الجن والشياطين المفسدون في العالم **فصل** في بيان ان الشر في هذا العالم لبحر
والشقاوة في الاخرة اقل من الخير والسعادة بكثير وانها داخلة في قدر الله الذي هو تفصيل قضائه الاول
وان الشر وكذا الشقاوة مرضي به لا من حيث هو شر بل من حيث هو لازم خيرات كثيرة لا يمكن انفكاكها

عنه لكونه من اللوازم التي ليست بجعل جاعل وقرره بقوله الشقاوة والشر انما لزما في عالم الظلمات اي في العالم
الحسي والمثالي المظلمين من الحركات اي من حركات العالمين والظلمة والحركة لزمتا اي في عالم الظلمات من
جهة الفقر في الانوار القاهرة اي العقول والمدبرة اي النفوس والشر لزم بالوسائط للزومها بواسطة
الحركة والظلمة اللازمتين بوساطة جهة الفقر في القواهر والمدبرات ونور الانوار يستحيل عليه هيآت
وجهات ظلمانية فلا يصدر منه شر اي بالذات وكذا العقول لا يصدر منها شر بالذات بل بعرض
الفقر اللازم منه الظلمة والحركة المقتضية للشر والفقر والظلمات لوازم ضرورية للمعلولات
كساير لوازم الماهية الممتنعة السلب اي عن الماهية لان كون الشي معلولا يلزمه لماهيته
كونه محتاجا الى الغير وهو الفقر اللازم عنه الظلمات بل الشر كما قد عرفت فالشر لازم للمعلولات
يمتنع سلبه عنها كامتناع سلب الزوايا الثلث عن المثلث لما كانت لازمة ذاته وماهيته ولما استشعر
ان يقال لو خلق المعلول بحيث لا يلزمه شر كان افضل واولى اذ الوجود اذا كان بريا عن الشر
كان احسن واحرى قال ولا يتصور الوجود الا كما هو عليه اي بجميع ما اشتمل عليه من الاحوال
والاحكام ومن جملتها ان المعلول لا بد وان يلزمه شر اذ لو تصور الوجود وامكن ان يكون احسن مما
هو عليه لوجد من الموجب لذاته لعدم البخل ولمن يقول بالمختار لا يمكن ان يوجد العالم احسن مما هو عليه
لانه لو امكن ذلك ولم يعلم انه يمكن ايجاد ما هو احسن منه فنافى علمه المحيط بالكليات والجزئيات وان علمه
ولم يفعل مع القدرة عليه فهو مناقض وجوده الشامل لجميع الموجودات وهذا ما ذكره الغزالي في بعض
كتبه ونقل عنه الشيخ الكامل محيي الدين العربي رضي الله عنهما في الفتوحات واستحسنه وهو حسن ويجب
ان يعلم معنا قد علمت ان الشر لا ذات له بل الشر عدم ذات او عدم كمال الذات وما يوجد شرا انما هو
لافضائه الى عدم ما اذ لو كان موجودا وما فوت شيا على غيره فليس شرا للغير ولا لنفسه ايضا لان
وجود الشي لا يقتضي عدمه ولا عدم شي من كمالاته ولو اقتضى الشي عدم بعض كمالاته لكان الشر ذلك العدم
لا هو على ان ايضا ذلك غير معقول فان الاشيا طالبة لكمالاتها لا مقتضية لعدمها من حيث هي كذلك
ويلزم من ذلك ان الشر لو كان موجودا لما كان الشر شرا والا لكان شرا اما لنفسه او لغيره وليس فليس
والاصبع الزائدة انما هو خير شرا لانها تبطل هيئة مستحسنة عن البدن وكذا غيرها وكان العدم بما هو
عدم لا ينسب الى الفاعل الا بالعرض كذلك الشر لا ينسب الى الفاعل الا بالعرض فلا يحتاج الى فاعل اخر
كما ظن ملحدة المجوس وكذا القدرية الذين هم مجوس هذه الامة والفرق بينهما ان القدرية ينسبون الشر
الى فاعل شرير هو الانسان والمجوس الى فاعل شرير غير كثيف وقد دريت ان لا واجب في الوجود

الا واحدا والقسمة تقتضي خيرا لا شر فيه يجب وجوده عن الحق الاول كالعقول والنفوس الفلكية وشرا
لا خير فيه وهو ممتنع الوجود لكونه العدم البحت وشرا كثيرا مع خير قليل فلا يحصل عن الخير المطلق هذا
ولا ما يتساوى خيره وشره لانه ينافي الحكمة والخيرية وخيرا كثيرا يلزمه شر قليل يجب وجوده عن الواجب
ولا يجوز اهماله على رحمة المبدع فان ترك خير كثير لشر قليل شر كثير وهذا كالماء والنار اللذين لا يتم
نفعهما الا وان يلزمهما بحسب مصادمات اسباب خرق او غرق نادر وكذا الانسان وغيره من الحيوانات
وان كانت شريرة فان خيرها اكثر من شرها واما انه لم لم يخلق هذا القسم بريا عن الشر فيجاب بان هذا
السؤال فاسد لانه متضمن ان هذا القسم لم ما جعل غير نفسه ولم جعل الماء ماء والنار نارا ولو تجرد عنه لكان
هو القسم الاول ولم يوجد القسم الخامس مع وجوب صدوره عن الخير الجواد اذ لا يجوز في رحمته اهمال
المصالح والخيرات الكلية لشر جزئي الم تر ان الحكمة توجب قطع عضو لسلامة جسد ولان الموجودات اما
خير محض او خير كثير يلزمه شر قليل كما في موجودات هذا العالم كان الشر اقل من الخير بكثير واليه
الاشارة بقوله والشر في هذا العالم اقل من الخير بكثير مع ان هذا العالم حقير بالنسبة الى عالم الافلاك
الحقير بالنسبة الى عالم العقول الحقير بالنسبة الى عالم الربوبية فان الشر لا اعتبار له اصلا بالنسبة
الى ذلك العالم لجلالة ذاك وحقارة هذا ولو كان عالم الكون والفساد كله شرا لكان شيا قليلا
بالنسبة الى كل الوجود فكيف والسلامة فيه غالبة اذ لا يوجد هذه الشرور الا في حق الحيوانات وهي
اقل ما في الارض والذي لا يسلم منها فانه اكثر الاحوال يسلم وانما يستغرق في بعض الاحوال وفي بعض
الصفات لا في الكل ونحن نعلم ان المرض والالم وان كانا كثيرين الا ان الصحة والسلامة اكثر وبهذا
نعلم ان الخير غالب وان الشر نادر وغير مقصود بالذات وان كان مقدرا الا بالعرض وقول من قال
لم قلتم ان الخير غالب واكثر الناس الغالب عليهم مضادة كمالاتهم من الجهل والغضب والشهوة سلمناه
لكن اذا كان الكل بالقضاء والقدر فلم يعاقب مدفوع اما الاول فلانه كما ان حال الابدان على اقسام
بالغ في كمالاتها من الحسن والصحة ومتوسط وهو الاكثر على مراتب بعضها اقرب الى الطرف الافضل
وبعضها الى الارذل ونازل شديد النزول من القبح والسقم وهو اقل من المتوسط فضلا عن مجموع
القسمين فكذلك النفوس في الاخرة واذا اضيف الطرف الافضل وهو البالغ في العلم وحسن الاخلاق
الى الطرف الاوسط كانت السعادة والنجاة هي الغالبة واما الثاني فلان العقاب للنفس على خطيئتها
ليس بمنتقم من خارج بل هو حامل عذابها معها فساقتها الانفعالات القدرية الى اقتراف شهوات وارتكاب

جهالات تفارق متلطخة وردا اليها اعمالها فتتادب بما معها كالمتألم بمرضه لتهمة سابقة سابقة اليه والكل
بالقدر الذي هو تفصيل القضاء الاول الوحداني كالقضاء بموت زيد فانه امر واحد وسيفصل الى موته
يوم كذا سنة كذا بمرض كذا ومن عرف ان الوجود لا يمكن ان يكون اتم مما هو عليه وان الاتم منه محال والمحال
غير مقدور عليه وما لا قدرة عليه لا عجز عنه يندفع عنه بذلك كثير من الاشكالات واكثر من يقع في هذه
الشبهة المعضلة هم الذين يظنون ان الانسان هو الغاية في خلق العالم باسره ويقيسون افعاله
تعالى على افعالنا ويجعلون له في افعاله اغراضا كالناكثر المتكلمين تعالى الله عنه علوا كبيرا فاعلم
في بيان كيفية صدور المواليد الغير المتناهية عن العلويات لما كانت قوة القواهر اى العقول غير
متناهية في الفعل لقبولها الفيض على الدوام من نور الانوار والمادة قابلة لها قوة ذلك اى قوة
قبول الآثار العقلية الى غير النهاية والمعدات اى للمواد الجسمانية لقبول الآثار العقلية من الحركات
اى الفلكية ونحوها غير متناهية انفتح باب حصول البركات اى التي هي فيض الصور المعدنية والنباتية
والحيوانية وفيض الانوار المدبرة اى الاسفهبذية الانسانية الى غير نهاية قرنا بعد قرن لامتناع
حصول النفوس الناطقة دفعة اذ المواد والابدان متناهية وهي غير متناهية. وانما خص فيضها بالذكر
لانها اشرف ما حصل منها في هذا العالم والكامل من المدبرات اى الاسفهبذية الانسانية بعد المفارقة
اى البدنية يلحق بالقواهر اى بالعقول وفي بعض النسخ بالسابقين والمراد منه العقول ايضا لانهم
هم السابقون فيزداد عدد المقدسين اى عدد العقول من الانوار اى من الانوار الكاملة من المدبرات
المفارقة الى غير النهاية فصل في بيان الانذارات والاطلاع على المغيبات وفي ان نقوش
الكائنات محفوظة في البرازخ العلوية ووجوب التكرار وان الاشباح المجردة التي في عالم المثال غير متناهية
الانسان اذا قلت شواغل حواسه الظاهرة اما بما هو ضروري لنوعه وهو النوم لتعطل الحواس
الظاهرة معه لانحباس الروح عن الظاهر في الباطن او غير ضروري له اما في اصل فطرته كالكثير من الآنية
التي يستعملها النفس في تدبير البدن ضعيفة في اصل الفطرة فيكون اشتغال نفسه بتدبير بدنها قليلا
وبقدر ما ينقص من التفاتها الى جهة البدن يتوفر التفاتها الى الجانب الاعلى او لا في اصل فطرته
ولكن اما بالاكتساب كما للممرورين والمصروعين لقلة شواغلهم لانصراف هممهم عن المحسوسات وفساد آلاتهم
بغلبة الاخلاط عليها وكلال متخيلتهم لحركاتها المضطربة او بالاكتساب كما يستعين بعض الكهنة بامور
يحصل فيها للحس حيرة وللخيال وقفة فتستعد القوة الناطقة لتلقي الامر الغيبي لضعف العائق فقد

تخلص اى في بعض الاحيان عن شغل التخيل لضعف ونحوه فيطلع على امور مغيبة اى خفية كما هو كائن
او كان او سيكون ويشهد بذلك اى باطلاع النور المدبر الانساني على المغيبات في النوم المنامات
الصادقة اى الحاصلة بالتسامع والتعارف اما التسامع فباعتبار حصول الاطلاع على الغيب حالة
النوم للغير اذ خلق كثير يستحيل التواطؤ في حقهم على الكذب يحكون عن انفسهم رؤيا منامات تقع امامهم كما
او تفسيرها واما التعارف فباعتبار حصول ذلك للناظر بنفسه اذ ليس احد من الناس الا وقد جرب
ذلك في نفسه تجارب الهمته التصديق به اللهم الا ان يكون فاسد المزاج نائم قوى التخيل والذكر
فانه معذور واذ لا بعد في الاطلاع المذكور واذا كان للنفس الانسانية ان تنال من الغيب نيلا تاما
في حالة المنام والمرض فلا مانع ان يقع مثل ذلك النيل في حالة اليقظة والصحة اى اما الى زواله
سبيل ولا ارتفاعه امكان كالاشتغال بالمحسوسات لانه مانع يمكن زواله ويدل عليه انذارات الانبياء
والمجردين من الاولياء والمتالهين ولان المقتضي امر نوعي كالنفس المقتضية لنوع الاتصال بعالمها
اذ العائق عائق نوعي كالاشتغال بتدبير البدن ثم لو حصل تخلص من المقتضي يمكن ما كان معوقا عنه
من كل الممكن اما الضعف في العائق على التفصيل المذكور فيه او لقوة في المقتضي وهي اما قوة اصلية
كما للانبياء عليهم السلام فانهم لقوة نفوسهم لا يمنعهم اشتغالهم بالبدن عن الاتصال بالعالم العلوي واكتساب
العلم الغيبي منه في حالة الصحة واليقظة بل يجمعون بين الامرين لما في نفوسهم من القوة التي تسع
للجانبين او قوة مكتسبة كملكة الابرار والاولياء الحاصلة لهم بالرياضات المختصة بهم وانما
يطلعون على المغيبات لانه لا حجاب بين الانوار الاسفهبذية الانسانية وبين الاسفهبذية الفلكية
سوى شواغل الحس الظاهر والباطن فاذا ارتفع حجاب الشواغل انطبع في الانوار الاسفهبذية
الانسانية ما في الاسفهبذية الفلكية من صور الكائنات لا سيما ما هو الى تلك النفس من
احوالها واحوال معارفها من الاهل والولد والبلد وغير ذلك ويكون انطباعها في النفس عند الاتصال
بها كانطباع صورة من مرآة في مرآة اخرى تقابلها عند ارتفاع الحجاب بينهما واما انه لا حجاب سوى
الشواغل البدنية فلقوله فان النور المجرد اى عن المادة كالنور الاسفهبذ الانساني اذا لم يكن
متحيزا وجرميا فلا يتصور ان يكون بينه وبين الانوار المدبرة الفلكية حجاب سوى شواغل
البرزخ اى غيرها من الحجب انما هو الابعاد ولا بعد للمجردات ولا جهة لها لانها من لوازم المادة
والنور الاسفهبذ اى الانساني حجابه شواغل الحواس الظاهرة والحواس الباطنة فاذا

تخلص اى النور الاسفهبد لقوته او لضعف العائق **عن الحواس الظاهرة وضعف الحس الباطن تخلصت للنفس** اى الانسانية **الى الانوار** اى الى الاتصال بالانوار **الاسفهبدية للبرازخ العلوية واطلعت على النفوس التى فى البرازخ العلوية للكائنات** فان جميع الكائنات منقوشة فى البرازخ العلوية اى فى نفوسها **فان هذه الانوار** اى المدبرة الفلكية **عالمة بجزئياتها** اى بجزئيات الكائنات وفى بعض النسخ عالمة بحركاتها الجزئية **ولوازم حركاتها** اى آثار حركاتها فى هذا العالم اذ العلم بالعلة والملزوم غير منفك عن العلم بالمعلول واللازم فصور الكائنات باسرها مرتسمة فى المدبرات الفلكية وللكائنات ضوابط معلومة محفوظة ليست بصادرة عن جزاف بل هى على حسب مثل عقلية هى ذكرها حكم فى لوح محفوظ والانذارات تدل على علمها بالجزئيات وليست للنفوس البشرية بذاتها والا ما غابت عنها ولا بحسب قواها التى تحصلها والا ما تقاعدت عنها وقتا ما فليس الا من امر علوى ليس مما يحيل الامور الجزئية من المجردات العقلية فهى من العالم النفسانى من الافلاك ويجب ان يكون لها ضوابط كلية من مباديها انه كلما كان كذا كان كذا قوانين احصيت فى العالم العقلى ثم اذا كانت منتقشة بها النفس الفلكية ويحيل الوصول الى كل نقطة فلها ان تعلم لوازم حركاتها باستثناء الشرطيات لكن كان كذا فيكون كذا وليس فليس واذا عرفت ذلك فاعلم ان الصور التى تدركها النفس فى النوم او اليقظة او فيما بينهما اما ان يكون لاتصالها بذلك العالم او لا فان كانت للاتصال فاما ان يكون كلية او جزئية وعلى التقديرين فاما ان ينطوى سريعا ولا تحكم لها او يثبت فان ثبتت كليه فالمتخيلة التى من طباعها المحاكاة تحاكى تلك المعانى الكلية المنطبعة فى النفس بصور جزئية ثم ينطبع تلك الصور فى الخيال وينتقل الى الحس المشترك فيصير مشاهدا فان كان المشاهد شديد المناسبة لما ادركته النفس من المعنى الكلى بحيث لا يختلفان الا بالكلية والجزئية كانت الرؤيا غنية عن التعبير وان لم يكن كذلك فان كان هناك مناسبة يمكن الوقوف عليها والتنبه لها كما اذا صورت المعنى بصورة لازمة او ضده او شبهه فان النفس اذا ادركت العدو حاكته المتخيلة بالحية او الذئب وان ادركت الملك حاكته ببحر او جبل احتيج حينئذ الى التعبير وهو تحليل بالعكس اى رجوع من الصور الخيالية الجزئية الى المعانى النفسانية الكلية وان لم يكن مناسبة على الوجه المذكور فتلك الرؤيا مما تعد فى اضغاث الاحلام الحاصلة من دعابة المتخيلة وان ثبتت جزئية وحفظتها الحافظة على وجهها ولم تتصرف المتخيلة المحاكية للاشياء بتمثيلها بغيرها صدقت هذه الرؤيا من غير احتياج الى التعبير وان كانت المتخيلة غالبة او ادراك النفس للصور ضعيفا سارعت المتخيلة بطبعها الى تبديل ما رأته النفس بمثال

154a

وربما بدلت ذلك المثال باخر وهكذا الى حين اليقظة فان انتهى الى ما يمكن ان يعاد عليه بضرب من التحليل فهو رؤيا يفتقر الى التعبير والا فهو من اضغاث الاحلام هذا ما يتلقاه النفس عن المبادى عند النوم واما ما يتلقاه عند اليقظة فعلى وجهين احدهما ان يكون النفس قوية وافية بالجوانب المتجاذبة لا يشغلها البدن عن الاتصال بالمبادى المذكورة ويكون المتخيلة قوية بحيث يقوى على استخلاص الحس المشترك عن الحواس الظاهرة واذ ذاك فلا يبعد ان يقع لمثل هذه النفس فى اليقظة ما يقع للنائمين من غير تفاوت فمنه ما هو وحى صريح لا يفتقر الى التاويل ومنه ما ليس كذلك فيفتقر اليه او يكون شبيها بالمنامات التى هى اضغاث احلام ان معن المتخيلة فى الاشتغال والمحاكاة وثانيهما ان لا يكون النفس كذلك فيستعين حال اليقظة بما يدهش الحس ويحير الخيال كما سبق وفى الاكثر انما يكون ذلك فى ضعفاء العقول ومن هو فى اصل الجبلة الى الدهش والحيرة ما هو وان لم يكن الصور التى ادركها النفس للاتصال بذلك العالم لحصول فراغها عن البدن فهذا ان كان فى حالة النوم فهو الذى يقال له اضغاث احلام على الحقيقة وهو المنام الكاذب وقد ذكروا له اسبابا منها ان اول ما يدرك الانسان فى حال اليقظة من المحسوسات يبقى صورته فى الخيال فعند النوم ينتقل من الخيال الى الحس المشترك فيشاهد هو بعينه ان لم تتصرف فيه المتخيلة او ما يناسبه ان تصرف فيه والثانى ان المفكرة اذا الفت صورة اشتغلت بتلك الصورة منها عند النوم الى الخيال ثم منه الى الحس المشترك والثالث اذا تغير مزاج الروح الحامل للقوة المتخيلة تغيرت افعالها بحسب تلك التغيرات فمن غلب على مزاجه الصفراء حاكته بالاشياء الصفر وان غلب عليه الحرارة حاكته بالنار والحمام الحار وان غلب عليه البرودة حاكته بالثلج والشتاء وان غلب عليه السوداء حاكته بالاشياء السود والامور الهائلة المفزعة وحصول هذه وامثالها فى المتخيلة عند غلبة ما توجبها انما كان لان الكيفية التى فى موضع ما تعدت الى المجاور والى المناسب كما تتعدى نور الشمس الى الاجسام بمعنى انها تكون سببا لحدوثه اذ خلقت الاشياء موجودة وجودا فايضا بامثاله على غيره والمتخيلة منطبعة فى الجسم المتكيف بتلك الكيفية فتتاثر به تاثرا يليق بطبعها وهى ليست بجسم حتى تقبل الكيفية المختصة بالاجسام فتقبل منها ما فى طبعها قبوله وان كانت امثال هذه حاصلة فى اليقظة فربما سميت امورا شيطانية كاذبة وما يرى من الغول والجن والشياطين فقد يكون من اسباب مختلفة وكونها كذلك ينافى وجودها الخارجى على ما سبق بيانه لان الخيال

نظيرها وان لم تكن منطبعة فيه كما في المرآة تظهر صورها من غير ان تكون منطبعة فيها ولو انطبعت للزم
انطباع العظيم في الصغير ولما كان يختلف روية الشيء بتبدل موضع الرائي منها مع كون المرآة والشيء بحالهما
فتلخص من هذا البحث ان نقوش الكائنات التي اطلعت النفس عليها ان لم يبق اثرها في الذكر اصلا
فلا حكم لها **فاذا بقي اثرها في الذكر كما شاهد في الالواح العالية صريحا فلا يحتاج الى تاويل** اي
ان كان وحيا قد ادرك في اليقظة **وتعبير** اي ولا الى تعبير ان كان رويا ادركت في النوم **وان لم يبق**
اي اثرها في الذكر كما شاهد **بل اخذ المتخيل في الانتقالات عنه** اي عما ادركته النفس **الى**
اشيا اخر اي من الشبه والضد واللازم والمناسب في نسخة **الى اشيا اخر مشابهة او مضادة او مناسبة**
بوجه اخر فذلك اي سوا كان وحيا او رويا **يحتاج الى تفسير ما واستنباط ان المتخيل من اي شيء**
انتقلت اليه وان الانتقال المتخيلي لا يحتاج الى تناسب حقيقي بل يكفي فيه التناسب الظني او الوهمي
وذلك مما يختلف في الشخص الواحد بحسب موضعين او وقتين او عادتين فضلا عن اختلاف هذه الامور
في شخصين فصاعدا فلهذا اما يختلف التعبير بحسب الاديان والبلدان والصناعات والعادات
اذ كل منها يقتضي من الالف والمناسبة ما لا يقتضيه الآخر وانما اطنبت الكلام فيه لاني اردت ان
اذكر خلاصة ما ذكر في الاخبار عن الغيب على وجه التقسيم المردد بين النفي والاثبات ليكون ذلك
اضبط في الذهن واعلق بالقلب **واعلم ان نقوش الكائنات ازلا وابدا محفوظة في البرازخ العلوية**
مصونة اي فيها على ما سبق تقريره وسنشير اليه اشارة ايضا **وهي** اي تلك النقوش بل الكائنات
التي هي اياتها **واجبة التكرار** اي في الاعيان لا بمعنى ان المعدوم يعاد فان ذلك ممتنع كما سيبرهن عليه
بل بمعنى عود شبهه واعتبر بالفصول الاربعة وعودها كل سنة وعود كل منها في السنة القابلة الى
شبه ما كان في السنة الماضية فيكون عند المبادي العالية احكام الحوادث يقع جملتها في كل مبلغ
من الاوقات الجمة مضبوطة سنة بعد سنة ودورا بعد دور ثم تعود تلك الحركات بعد عبور تلك المدة
وهي عند بعضهم ستة وثلثون الفا واربعمائة وخمس وعشرون سنة وفيه نظر الى شبه اولها من غير
ان ينضبط عندها ان هذه الضوابط كم تكرر مقتضاها في العالم فان تكررها واستئنافها في الماضي
لا يتناهى وكذا في المستقبل وما هو غير متناه لا يمكن ضبطه وحكي في المطارحات ان المذهب هو
المتقدمين من البابليين والحكما الخسروانيين والهند وجميع الاقدمين من مصر ويونان وغيرها وان
الحجة التي اوردها عليه لشكر الله سعيه وتقريرها على النظم الطبيعي ان يقال كلما كان في الوجود

شيء علم كلي الكائنات المستقبلة على ترتيبها كالنفوس الفلكية او بعض فيه كذلك كالاجرام الفلكية فتكرار
كل ما يقع من الحوادث في الاعيان على الوجه المذكور واجب لكن المقدم حق لما سبق من البيان فالتالي
حق وبيان الشرطية انه لو لم يتكرر كذلك لكان لذلك الشيء معلومات مترتبة غير متناهية او كان فيه
نقوش كذلك لامتناع انقطاع الحوادث في المستقبل وهو باطل من وجهين الاول ان الحوادث الغير
المتناهية وان كانت غير مجتمعة لكونها على التعاقب لكنها في الذات المتنقشة بها لا بد وان تكون مجتمعة
ومترتبة بترتب الازمنة لكل زمان مقتضاه اذ الزمان المتاخر وما يوجد فيه كما انه لا يوجد الا بعد
زمان ا وشيء اخر متقدم فكذلك ينبغي ان يدركه المدرك للحوادث او ينتقش به المنتقش به فيوجد سلسلة
غير متناهية من امور مترتبة وموجودة معا وقد برهن على استحالته واليه الاشارة بقوله **فانه**
ان كان في البرازخ العلوية نقوش غير متناهية لحوادث مترتبة لا يكون شيء منها الا بعد شيء
فتلك النقوش من السلاسل المجتمعة المترتبة فتناقض ما برهن عليه وهو محال الوجه الثاني
ان هذه الامور الغير المتناهية لا تخلو اما ان لا يكون فيها ما لا يقع ابدا او يكون فيها ما هو كذلك والقسمان
باطلان اما الاول فلانه اذا لم يكن فيها ما لا يقع ابدا لكان باي وقت يقع فيه الكل اذ لو لم يات وقت كذلك
لكان فيها ما لا يقع ابدا وهو خلاف الفرض مع كونه محالا في نفسه اذ يلزم منه ان لا يكون من الكائنات
في المستقبل لما لبس واذا اتى وقت يقع فيه الكل تناهت الحوادث المستقبلة المعلومة او المنقوشة
وذلك محال اما اولا فلانه على خلاف الفرض من كونها غير متناهية واليه الاشارة بقوله **ثم ان كان**
فيها نقوش غير متناهية لحوادث في المستقبل مترتبة فان كان كل واحد منها لا بد وان يقع
وقتا ما فاتي وقت ما يكون الكل قد وقع فيه فتناهى السلسلة وقد فرضت غير متناهية وهو محال
واما ثانيا فلانه لو تناهى ما فيه من المعلومات والنقوش لو وقع بعد ذلك الوقت الذي وقع فيه الكل
ما لا يكون المبادي العالية تعلمه ويلزم من ذلك ان يكون هذا الامر قد وقع في الادوار الغير المتناهية
في الماضي فما كان يصح الآن انذار غيبي ولا منام متعلق بالمستقبل اذ الملقي للمغيبات المطلع عليها
قد صار جاهلا وهو باطل لصحة الانذارات بالمغيبات من المنامات وغيرها فان لم يستفد
العلم من شيء اخر فلزوم هذا المحال ظاهر وان استفاد عاد الكلام الى الشيء الذي منه الاستفادة
وسيشير الى هذا واما القسم الثاني فلانه اذا كان معلوم منها انها تقع في المستقبل وهي في نفس الامر
لا تقع فيه كان ذلك كاذبا لا محالة فلا يكون ذلك المعلوم من المعلومات او النقوش التي ستكون

وفرض انه منها هذا خلف والى الاثبات نقول وان لم يمكن حصول ذلك قد فرغ فيه الكل عن الوقوع
ففيها ما لا يقع ابدا فليس من الكائنات في المستقبل وقد فرض منها هذا محال ولا يلزم هذا اي هذا
البرهان في الممكنات المستقبلة اي لا يتمشى فيها كيف كانت اي على اي وجه كانت كانت مجتمعة ولها
كل كالصور المفصلة المعقولة او لا كل لها كالحوادث اليومية المستقبلة وان كان يتمشى فيها لو كان لها كل
كالصور وليس كذلك وهو المراد من قوله فانها اي الممكنات المستقبلة التي هي الحوادث اليومية دون الصور
المعقولة اي المبادي العاليه او المنقوشة في البرازخ العلوية لا كل لها فلا يتمشى فيها ما برهن على استحالته
من وجود سلسلة مترتبة مجتمعة غير متناهية وهو ظاهر ولا ينبغي ان يتوهم ان يكون شي من الكائنات
الماضية او المستقبلة لا تعلمها هي اي المدبرات الفلكية وهذا هو الذي وعدنا انه سيشير اليه اشارة
فيكذبه اي يكذب المتوهم المنامات والكهانات اي الصادقة واخبار النبوات بما وقع وبما سيقع
ويذكر اي ويكذبه ايضا تذكر الاحوال الماضية فان البرهان قد بين على ان الذكر من البرازخ العلوية
ايضا والانوار اي ومن الانوار المدبرة لها ولما استشعر ان يقال لم لا يجوز ان يكون صاحب الانذار
يوجد علمه بالاشياء موافقا لما يقع وعلى لا يلزم من عدم علم المدبرات الفلكية بشي من الكائنات تكذيب المنامات
والانذارات اجاب وقال فصاحب الانذار بالنبوة او الكهانة او المنام الصادق لا يوجد علمه
بالاشياء في ذاته لذاته موافقا لما يقع فان عجزه وفي بعض النسخ فان عجزه عنه اي عن ايجاد العلم
على الوجه المذكور وفي بعض النسخ فان معجزه وهو ايضا بمعنى العجز ظاهر وعجزه نوعه اي ظاهر ايضا
والنائم ليس في قواه مدرك ذلك اي القدرة على الايجاد المذكور ولا النفسه ولا الكان في اليقظة
اقدر على ابداعه ثم ان كان يخترع علمه بنفسه فينبغي ان يعلمه ليخترع جزما على وفاته وهذا محال
وايضا يعرف الانسان بالقرون في الجملة اي وان لم يعرف بالتفصيل ان الاعلام من شي آخر
اي غير نفسه وقواه واذا كان كذلك فالامور العالية اي من البرازخ ومدبراتها عندها حيطة اي
احاطة بالواقع والماضي والمستقبل وان فرض ان اصحاب البرازخ العلوية اي نفوسها علومها
متناهية لكنها تستفيد وهذا هو الذي اشرنا انه سيشير اليه وفي بعض النسخ تستعد العلم من
شي آخر فوقها وتستمد منه فيعود الكلام الى الشي الذي منه الاستفادة وفي بعض النسخ الاستعداد
والاستمداد ويلزم المحال المذكور وان فرض انه كلما تنقضي منها علوم تخلق فيها علوم اخرى عاد الكلام الى
الخالق في انفسها العلوم اعني المخرج لها من القوة الى الفعل ويستحيل ان يكون المخرج انفسها لان الشي

لا يخرج نفسه من القوة الى الفعل في العلوم فيكون غيرها ويعود الكلام المذكور اليه واذا بطلت الاقسام
كلها فلا بد وان يكون هذه الضوابط واجبة التكرار ولا نعني بوجوب تكرار الضوابط ان المعدوم
يعاد فان من الفارق بين الهيآت من نوع واحد وفي بعض النسخ فان من المفارق بين الهيآت من
نوع واحد المحل او الزمان ان اتحد المحل كسوادين حصلا في محل واحد لكن احدهما حصل بعد بطلان
الآخر فاذا كان من الفارق بين المثلين وفي بعض النسخ من المفارق بين المثلين في محل واحد الزمان
وبه يتخصص ذوات محل واحد من نوع واحد فلا يعاد اي السواد المعدوم مثلا لانه انما يكون معادا لو
اعيد مع مخصصاته ولم يعد كذلك لامتناع عود زمانه مع انه من مخصصاته وان فرض ان يعود
العرض وزمانه فهذا العرض وزمانه قبل ذلك كانا موجودين فلهما قبل زماني فيكون للزمان
زمان وهو محال وايضا اذا كان له اي للعرض المعاد وزمانه المستعاد قبلية ما اعتدت
اي تلك القبلية والاصارت بعدية وتخصصه بها اي ولا يخصص العرض بتلك القبلية فلا يمكن
عوده اي عود ذلك العرض والمستعاد اي والا كان المستعاد المفروض زمانا ما كان زمانا
اذ لو كان زمانا لكان للزمان زمان وهو محال وفي بعض النسخ والمستعاد المفروض زمانا اي
فلا يمكن عود ذلك العرض ولا عود المستعاد المفروض زمانا والا لا عيد مع القبلية فتصير القبلية
بعدية وهو محال واذا عرف ان الكائنات واجبة التكرار فلا يبقى من المركبات اي العنصرية من
المواليد الثلثة اي من المعادن والنبات والحيوان باقيا دائما كانت امثاله باقية لذلك لوجوب
عود الامور الى شبه ما كانت في الدور الاول في الوجود والبقاء والدوام وغيرها فصارت اعداد من
الاجسام الغير المتناهية موجودة معا وهو محال وانما تحقق استحالته برهان تناهي الابعاد ثم انه اغنى
بها اي بالامثال المركبة الغير المتناهية المادة اي الهيولى والاجسام المتناهية اي ولا الاجسام المتناهية
التي هي العناصر الاربعة واذا كانت المادة خالية عن صورة من الصور ثم قارنتها تلك الصورة فلا بد وان
تعود المادة الى خلوها عنها بالضرورة لوجوب عود الاشياء الى شبه ما كانت في الدور الاول وبهذا يصح
ان كل كائن فاسد وكل فاسد كائن وعند التأمل في هذا الاصل يتبع التنبيه لتفريعات كثيرة ويكشف
اسرار غريبة لا ينبغي ان يباح بها لغير اهلها والاشباح المجردة اي الموجودة في عالمها وهو عالم المثال
تتصور فيها اللانهاية لا كما اي لا كاللانهاية التي منعها البرهان اذ لا يمكن منها اي من تلك الاشباح
التي هي الصور المعلقة ايتلاف بعد واحد لا متناهي ممتد لان تلك الاشباح وان كانت غير متناهية

لكن لا ترتيب لها ولا تركب بعد غير متناه منها وانما كانت غير متناهية لان العالم المثالي وان تناهى من جهة
الفيض الاول الابداعي من الافلاك والكواكب ونفوسها والعناصر ومركباتها المثالية الاصلية من
المعادن والنبات والحيوان لاحتياجها الى علل وجهات عقليه ولتناهي تلك الجهات للبرهان
القائم على نهاية المرتبات العقليه تناهى معلولاتها المثاليه الا ان الحاصل من الاشباح المجردة
بالفيض الثاني على حسب الاستعدادات الحاصلة في الادوار الغير المتناهية لا تتناهى وهذا العالم
على طبقات كل طبقة فيها انواع مما في عالمنا هذا هذا لكنها لا تتناهى وبعضها يسكنها قوم من الملائكة
والاخيار من الانس وبعضها يسكنها قوم من الملائكة والجن والشياطين ولا يحصى عدد الطبقات
ولا ما فيها الا الباري تعالى وكل من وصل الى طبقة اعلى وجدها الطف مرأى واحسن منظرا
واشد روحانيه واعظم لذه مما قبلها وآخر الطبقات وهو اعلاها متاخم الانوار العقلية وهي قريبة
الشبه بها وعجائب هذا العالم لا يعلمها الا الله تعالى وما تتلقى وفي بعض النسخ فصل اي في اقسام
ما يتلقى الكاملون من المغيبات وما يتلقى الانبياء والاولياء وغيرهم اي من الكهنة ومن يحرك
مجراهم من المغيبات على الوجه الذي عرفت وهو ان لا ينطوي سريعًا ما ادركوا بل يشرق على
الذكر ثم يتعدى الى الخيال والحس المشترك لا بان ينطبع فيه شي لما عرفت من بطلان مذهب الانطباع
بل بان تظهر فيه الصور شاهدةً لكونه مظهرًا لها فهو على اقسام فانها قد ترد عليهم في اسطر
مكتوبة وقد ترد بسماع صوت قد يكون اي ذلك الصوت لذيذا وقد يكون هائلا وقد يشاهدون
صور الكائن وقد يرون صورا حسنة انسانية تخاطبهم في غاية الحسن فتناجيهم بالغيب وقد
يرى الصور التي تخاطب كالتماثيل الصناعية في غاية اللطف وقد ترد عليهم في خطرة وقد يرون
مثلا معلقة وجميع ما يرى في المنام من الجبال والبحور والارضين والاصوات العظيمة
والاشخاص اي الانسانيه والحيوانية والنباتيه والعنصرية والفلكية والكوكبية وغيرها مما يراه
النائم ويتخيله المتخيل كلها مثل قائمة اي بذاتها لا في محل ومكان وكذا الروائح وغيرها اي من الاعراض
كالالوان والطعوم واشباهها هي ايضا مثل قائمة بذاتها لا في محل ومادة في ذلك العالم وان كانت
عندنا لا تقوم الا في مادة لعدم المادة هناك اذ لو كانت هناك مادة وانطبعت فيها الاعراض
كانت اجساما ذوات مواد وصور واعراض فكانت معتبرة في هذا العالم ويشاهدها كل سليم

البصر فالصور والاعراض المشاهدة في العالم المثالي في النوم واليقظة اشباح محضة والتذاذنا في النوم
بما كل ومشارب ذوات طعم ولون ورائحة ليس لانطباع هذه الاعراض في تلك الاشباح بل لتمثلها
فيها على سبيل التخيل فكل ما في العالم المثالي جواهر بسيطة لقيامها بذاتها وتجردها عن المواد فلا تزاحم
بعضها بعضا ولا تمانع على محل او مكان وما يرى من الجبل والبحر مثلا في المنام الصادق او
الكاذب كيف يسعهما الدماغ او بعض تجاويفه واذا لم يسعهما الدماغ نتجه بنية امتناع انطباع العظيم
في الصغير على ما قد عرفت فهي مثل قائمة في العالم المثالي الروحاني بذاتها لا في محل ومكان كما ذكرنا
وكما ان النائم ونحوه اي من المتخيل ومن بين النوم واليقظة اذا انتبه اي عن النوم او عاد عن
مشاهدة ما تخيل او ما راى بين النوم واليقظة فارق العالم المثالي دون حركة اي بحوجه الى قطع
مسافة ولم يجده اي ذلك العالم على جهة منه فكذا من مات عن هذا العالم شاهد عالم النور دون
حركة وهو هناك الا انه ان كان من الكاملين شاهد عالم النور المحض وان كان من المتوسطين شاهد
عالم النور المثالي وان كان من الناقصين شاهد ما يليق بحاله ومثل المراة عليها وفي بعض النسخ ومثال
المراة عليه الضوء اي العلة المعدة لظهوره لا القابل فانها السطوح الملس الصقيلة ولا الفاعلة
الفياضة فانها العقل المفارق والاجسام التي لا ملابسة فيها انما لا يحصل معها المثال
للاجزاء الغائرة المظلمة اي التي في تلك الاجسام الخشنة وما ليس فيها غائرا اي من اجزاء تلك الاجسام
الخشنة فهو صغير ولصغره لا يظهر معه شي من المثل وللافلاك اصوات غير مشاكلة لما عندنا
اي من الهواء والماء وهو مذهب القدماء من الحكماء كهرمس وفيثاغورس وافلاطن واشباههم
من اساطين الحكمة الا ان فيثاغورس ابتنوا الهواء من الافلاك وخروجه عنها وقالوا عدم سماعنا
لاصواتها لامتلاء اسماعنا منها ولم نعلم انهم اثبتوا لها الهواء ولكونه شرط الصوت كما هو عندنا او يمود سر
كما هو عادة الاقدمين وهذا اقرب لان مراتبهم في العلوم اجل من ان يخفى عليهم امثال هذا وان كان
تعليلهم بامتلاء اسماعنا من اصواتها يدل على انه قد يخفى عليهم لدلالته صريحا على خروج الهواء منها ووصوله
الى اسماعنا فانا تبينا ان الصوت عن تموج الهواء غاية ما في الباب ان يقال اي ان الصوت ههنا
اي عندنا مشروط بهذا اي بالتموج فلا يلزم من اشتراط شي كالتموج لامر كالصوت في موضع كما هو
عندنا في عالم العناصر ان يكون اي ذلك الشي وهو التموج شرطا لمثله اي لمثل ذلك الامر وهو الصوت
في موضع آخر وهو عالم الافلاك وكما ان الامر الكلي كالحرارة مثلا يجوز ان يكون له علل كثيرة على سبيل البدل

فالصوت الذي هو امر كلي يجوز ان يكون مشروطا في عالم العناصر بشي كالهوآء وفي عالم الافلاك بغيره **وكما ان الوان الكواكب لا يشترط بما شرط به الالوان عندنا** اي من حصول الامتزاج اذ اللون وسائر الكيفيات عندنا من توابع المزاج بخلاف الافلاك لامتناع الامتزاج عليها **فكذا اصواتها** اي اصوات الافلاك يجوز ان يكون مشروطا بغير ما هو شرط الصوت عندنا وهو الهوآء والمشاؤن لما وجدوه شرطا عندنا حسبوه شرطا في الافلاك فنفوا عنها الاصوات لانتفاء شرطها عنه وهو الهوآء وهو استقرآء ناقص لا طايل تحته لجواز ان يكون للشي الواحد اسباب وشرايط على سبيل البدل كما قررنا واما انه لو كان لها اصوات لسمعنا ولكانت هايلة لمناسبة اجرامها واما نت الحيوانات كالرعود القوية فلا يرد لانه انما كان يلزم لو كان هناك ما يبلغ الاصوات الينا من هوآء او غيره **وما يسمع المكاشفون** كالانبياء والاولياء **من الاصوات الهايلة لا يجوز ان يقال انه تموج هوآء في دماغ فان الهوآء تموجه تشكل القرع المصاكة في الدماغ لا يتصور** وليست في عالم الحس والا لسمعها كل سليم الحس من الحاضرين **بل هو مثال الصوت** اي الموجود في العالم المثالي **وهو صوت** كما ان مثال الانسان انسان وكذا مثال كل شي هو ذلك الشي وعلى هذا **فيجوز في الافلاك اصوات غير مشروطة بالهوآء والمصاكة ولا يتصور ان يكون نغمة الذ من نغماتها كما لا يتصور ان يكون شوق مثل شوقها** فهم الملائكة المسبحون آناء الليل واطراف النهار لا يفترون **فسلام على قوم صاروا حيارى سكارى في شوق عالم النور وعشق جلال نور الانوار وسبهوا في مواجيدهم بالسبع الشداد** اي افلاك الكواكب السبعة السيارات **وفي ذلك عبرة لاولي الالباب** وذكر في المطارحات ان جميع السلاك من الامم المختلفة يثبتون هذه الاصوات الا في مقام جابلقا وجابرصا اي اللذين هما من مدن عالم عناصر المثال بل في مقام هورقليا وهو الثالث الكثير العجايب الذي هو عالم افلاك المثال تظهر للواصل اليه روحانيات الافلاك وما فيها من الصور المليحة والاصوات الطيبة وحكي فيثاغورس انه عرج بنفسه الى العالم العلوي فسمع بصفا جوهر نفسه وذكآء قلبه نغمات الافلاك واصوات حركات الكواكب وسمع من حركات الافلاك صنعة الاملاك ثم رجع الى البدن ورتب عليه الالحان وكمل علم الموسيقى وقال صاحب الاخوان ومن وافقه من القدمآء ان الاجرام الفلكية لما ابدعت على اتم ما ينبغي من الوثاقة والصلابة والملاسة والحركة الدائمة فيحتك بعضها ببعض فيظهر منها نغمات لا يمكن ان يكون انسب منها ولا اوفق تناسب عشقها وشوقها **وللافلاك سمع غير مشروط بالاذن وبصر غير مشروط**

بالعين وشم غير مشروط بالانف وهو اي كون هذه الحواس فيها غير مشروط بشي من الالات كما هي عندنا مشروطة بها **الامكان الاشرف** اما ان هذه الحواس ممكنة للافلاك فلكونها ذوات نفوس ناطقة كابداننا واما انه اشرف فلان كونها غير مشروط بالة جسمانية اشرف من كونها مشروطة بها فاذا كان كونها مشروطة بها ممكنا اخس بالنسبة الى كونها غير مشروطة بها وقد وجد الاخس اعني وجود هذه الحواس مشروطة بها في الانسان والحيوان **فيجب فيها** اي في الافلاك وجود هذه الحواس غير مشروطة بها على قاعدة الامكان الاشرف كما عرفته وقال المعلم الاول يجب اثبات النفس لا كون الاجسام والفلك كذلك ومتى كانت الافلاك ذوات نفس فهي ذوات حس اعني حس السمع والبصر دون الذوق اذ لا اغذآء لها ولا نمو وسكت عن الشم ولم يذكر حاله **ولاخوان التجريد** اي الكاملين في الحكمة العلمية والعملية والذوقية او في العملية والكشفية المواظبين على الرياضات **مقام خاص** اي بهم هو مرتبة علية ودرجة سنية **فيه** اي في ذلك المقام **يقدرون على ايجاد مثل قائمة** اي بذاتها في العالم المثالي يكون لها مظاهر من هذا العالم **على اي صورة ارادوا** اي من الانسانية والفرسية وغير ذلك **وهو ما يسمى مقام كن** يعني في الكتاب الالهي حيث قيل انما امرنا لشي اذا اردناه ان نقول كن فيكون **ومن راى ذلك المقام تيقن** وفي اكثر النسخ تيقن **وجود عالم اخر غير البرازخ** اي عالم اخر مقداري غير الاجسام والا فقد سبق دون رؤية ذلك المقام وجود عالم اخر غير عالم البرازخ وهو عالم الانوار **فيه المثل المعلقة والملائكة المدبرة** اي لتلك المثل **تخدلها** اي لتلك الملائكة **طلسمات** اي جسمانية في هذا العالم **ومثل قائمة** اي في ذلك العالم على اي صورة اريد **ينطق** اي تلك المثل **بها** اي بتلك الطلسمات **وتظهرها** اي المثل بالطلسمات **وقد خرج منها** اي من تلك الطلسمات الجسمانية الجمادية **بطنان صعبة وقصة قاهم بالمثل** اي بواسطة المثل اعني بالملائكة المدبرة لها **واصوات عجيبة لا تقدر الخيال على محاكاتها** اي للطفها وغرابتها **ثم العجب ان الانسان عند تجرده ربما يسمع ذلك الصوت وهو يصغى اليه ويكد حيا له** الفاحشة **مستمعا اليه** والا كره هذا لئلا يظن انه من محاكيات الخيال **فذلك صوت من المثال المعلق** اي في العالم الروحاني المثالي **وكل من احنك** اي تمرن وتقوى من حنكته السن والتجارب اي احكمته **في السباتات الالهية** اي التي هي عبارة عن خمود القوى او عن الحالة التي بين النوم واليقظة **اذا صعد** اي ترقى في العالم المثالي الكثير الطبقات الغير المتناهية الاشخاص **لم يرجع حتى يصعد من طبقة الى طبقة من الصور المليحة فكلما كان صعوده اتم كانت مشاهدته لصور اصفى**

الله وهكذا يصعد من طبقة الى اعلى حتى يصل الى اشرف الطبقات الذي هو قريب الشبه بالانوار
المجردة فيبرز بعد ذلك اى بعد الوصول الى اعلى طبقات عالم المثال الى عالم النور وعلى ذلك الترتيب
ينتقل من النور الادنى الى الاعلى ومن الاضعف نورا الى الاشد حتى يصل الى اخر طبقات الانوار المجردة
ثم اى بعد الوصول الى اعلى مراتب الانوار المجردة يبرز الى نور النور واعلم ان طبقات عالم المثال وان
كانت كثيرة لا يحصيها الا الله تعالى والمبادى العالية لكنها متناهية واما اشخاص كل طبقة وهي من
الانواع التي في عالمنا ومن غيرها فهي غير متناهية وهذه الطبقات الاعلى منها شريفة نورية وهي طبقات
الجنان التي يلتذ بها السعداء من المتوسطين وهي ايضا متفاوتة في الشرف وبعضها مظلمة كدرة
وهي طبقات الجحيم التي يتالم بها اهل النار وهي متفاوتة في شدة الظلمة والوحشة وبعضها دون
ذلك والطبقة السافلة الشديدة الظلمة هي آخر الطبقات وهي المصاقبة لافق عالم الحس يسكنها
المجرمون من الانس والجن وباقي الطبقات التي لا تحصى بين هاتين الطبقتين وكل طبقة يسكنها قوم
لا يحصى عددهم اما من الملائكة او الجن او الشياطين واعلم ان كل شيء مما في العالم العنصري
اى من البسائط التي هي العناصر الاربعة والمركبات التي هي المعادن والنبات والحيوان واشخاص
كل نوع منها من صغيرها وكبيرها مصور في الفلك اى منقوش في كل فلك على نحو ما وجد ههنا اى
في عالم الحس بجميع هيآته اى الجسمانية والنفسانية من دقيق وجليل وكل انسان وكذا كل
حيوان وغيره منقوش مع جميع احواله وحركاته وسكناته ما وجد وما سيوجد وفي الكر النسخ
وما سيجد وبالجملة جميع ما يصدر عن كل شخص لان الافلاك ابدعت منقوشة بجميع الكائنات لا يغادر
صغيرة ولا كبيرة الا احصته وضبطته على ما قال تعالى وكل شيء فعلوه في الزبر وكل صغير وكبير
مستطر وتلك النقوش موجودة في سطوحها المحدبة والمقعرة على التناسب والترتيب الموجود ههنا
وليست على ما يحس بالبصر لشفافية الافلاك بل على ما يليق باحوال الافلاك فما امكن نقشه فهو منقوش
كصورة الانسان والفيل والبعوضة وغيرها من الانواع وكذا شكله ومقداره وتخاطيطه وما
لا يمكن نقشها كالروائح والطعوم والالوان وامثالها من الحركات والسكنات فهي منقوشة على وجه
آخر لكنا نرى حال كل شخص مصورا على ما هو عليه من الصغر والكبر والنشو والنمو والتوالد والتناسل
وغيره من اول نشوه الى اخر عمره ولهذا ما يرى الشيء الواحد في النوم على هيآت مختلفة واحوال
شتى من اول امره الى اخر عهده بحسب الاوقات على الترتيب الزماني كما هو عليه ومن البرهان

على وجود النفس اى الناطقة الانسانية وانها غير جسمانية انها قد تكون مظهرها البرزخ اى الجسم
كالنفوس المتعلقة بالابدان الظاهرة بها وقد تكون مظهرها المثال المعلق كالنفوس الانسانية
الظاهرة بالمثل في النوم وهي تدرك ذاتها في الحالين اى دائما وقع الغفلة عنها احيانا فليست اى النفس
احدهما اى البرزخ والمثال بل هي مغايرة لهما وهو ظاهر ولنذكر ههنا من الذكر اى الالهي ما ندرك
به المثل الحق اى في احوال النفوس الانسانية وكيفية سلوكها الى الله وخلاصها من الدركات
ونستظهر به وهي من الواردات اى الالهية ونطلب اسرارها من البحث التام بالكتاب اي
هذا الكتاب لكونه عظيم الشان جليل القدر لا نقوم به ومعرفته الا الكامل في العلم الذي هو خليفة   والعلم
الله في ارضه او بالكتاب الالهي الذي هو مجموع الموجودات اذ هو كتاب الله الاعظم وكل جوهر من الجواهر
حرف من الحروف وكل عرض من الاعراض نقطة واعراب لذلك الحرف ومن اطلع على احد هذين الكتابين
لا يخفى عليه اسرار هذه الواردات فصل في لوح الذكر المبين اى في العقول العالمة بجميع
المعلومات او في النفوس الفلكية واجرامها المنقوشة بجميع الكائنات ان السائرين اى السالكين
الى الله وهم الذين يقرعون ابواب غرفات النور اى الذين يتوسلون بتحصيل العلوم العقلية
والاخلاق المرضية الى الاتصال بالانوار المجردة وشبهها بالغرفات لاختلاف مراتبها ودرجاتها
في شدة النورية وضعفها كالغرفات التي بعضها فوق بعض مخلصين صابرين اى يقرعون الابواب
في حالة كونهم مخلصين صابرين اذ القرع بدون الاخلاص والصبر لا يفيد يتلقاهم ملائكة الله
اى يجذبهم بالمناسبة العقلية الى عالمهم مشرقين اى في حال كون تلك الملائكة ممثلين لنفوس القارعين
الى الاشراق او في حال كون تلك النفوس منجذبين الى الاشراق لاحتمال ان يكون مشرقين حالا عن
الفاعل والمشرق مشدد من شرق اذا مال الى الشرق او الاشراق او عن المفعول والمشرق
مخفف من اشرق اذا مال الى الشرق والاشراق يحيونهم بتحايا الملكوت اى يشرقون عليهم
بالاشراقات العقلية ويصبون عليهم ماء من ينبوع البهاء اى يفيضون عليهم المعارف العقلية
الفائضة من عالم النور الذي هو ينبوع البهاء والجمال ومنبع الكمال والجلال ليتطهروا اى
بالطهارات العقلية النورية فان رب الطول اى القوة والحول والعطاء والنوال يحب تطهير
الوافدين اى عليه بالعلوم الحقيقية والاخلاق المرضية الا ان اخوان البصيرة الذين التاموا

وتحيات الملكوت اشراقاتها

اى جمعوا واتفقوا على التسبيح اى التنزيه المعنوى او اللسانى او كليهما والتقديس اى التطهير معنويا كان
او لسانيا او كليهما عاكفين اى ملازمين من عكف على الشى اذا لازمه يخشعون اى يخضعون لله وهم قيام
قانتون اى خاضعون خاشعون يذكرون فاطر الطبقات فى العالمين اى يذكرون خالق السموات والارض
لانه فاطر الطبقات فى العالمين كطبقات عالم العناصر وعالم الافلاك وعالم المثل المعلقة وعالم الانوار
المجردة وهم عن ابناء الظلمات اى ابناء الدنيا يجتنبون ثم يوافون هياكل القربات اى فى الابدان اذ بها
يحصل كمال النفوس وقربها من العقول او فى الصوامع والمساجد وامثالها لان فيها يتقرب الى الله تعالى يناجون
مع اصحاب حجرات العز اى العقول يلتمسون فك الاسير اى خلاص النفس الناطقة المحبوسة بعلائق البدن
ويقتبسون النور من مطهره اى من محله ومعدنه ان قرى مفتوحا على بناء اسم الفاعل من اظهر اولئك
الذين قتدوا بالصافين عند الله الاقربين اى بالملائكة المرتبين فى المراتب العقلية المقربين سبحان الله
الذى جعل الشمس اى العقل الاول وسيلة اى فى افاضة الجود واشاعة الوجود على غيره والنيرين
اى الشمس والقمر خليفته اى له فى هذا العالم والجوارى اى الخمسة المتحيرة زحل والمشترى والمريخ والزهرة وعطاردا
جملة لقربة الله وفى بعض النسخ فى قرب الله يتنعمون اى فى انفسهم بنعم الله فيتعمون اى على غيرهم بالفيض
والاشراق واشخاص الضوء اى الكواكب فى مدارج الحراك اى فى الافلاك يشفعون اى باشراق نور الله عليهم
فينتفعون الناظرين اى فى العوالم السفلية من المستعدين التى الله التقديس اى التطهير على قلوب الذين
آووا الى المحاريب اى مصلين يقرون الاذكار اى من الكتب المنزلة ونحوها وينادون ربهم فيقولون
الهنا الحق عبا يعهب الذكرا اى لظلمة الجهل ان عهب الذكر دنا را اجاهلين الهنا هناك طالبين وامادت
الذكا الارواح اى ارواحنا بالتقاديس اى باصناف التنزيه وانواع التطهير فى حالة كونهم طالبات الرقى
وفى بعض النسخ الترقى والمعنى واحد وهو الصعود الى مقاعد الجلال اى العظمة من كرسيك الفسيح ومطرح
نور كل الرشيد اى الهادى فقد سمعن اى نظر الارواح بابدك المسنى اى القوى وكنت اى فى طلب النور
الازلى بفوس اولى الابصار فى حولها اذا رمقت نحو عرضات ضوء كل الكريم ان ضوء كل الكريم غيات المستجيرين
هداية الله ادركت قوما اصطفوا باسطى ايديهم ينتظرون الرزق السماوى اى من العلوم والمعارف
والكشف ولما انفتحت ابصارهم اى بنور الله وجدوا الله متردديا بالكبرياء اسمه فوق نطاق الجبروت
اى فوق اساطين العقول الذين هم ملوك عقول الحضرة الربوبية وتحت شعاعه اى وتحت العقول

علم الوهاب ... الملائكة ... ظهرا ومن علمه ... وجوه اى تجرى ... معتوما ...

نجح

قوم اى من الانوار المجردة اليه ينظرون ولولا اولو عزمه فى الارض اى من الكاملين يظهرون الباقيات
اى النفوس المتعلقة بالابدان لجوار الله اى يطهرونهم ليصلحوا لجواره هم اى اولو العزيمة احباب الرب
يبغضون السيئات اى المعاصى لتفتقت السموات وبالا اى عذابا على الارض فتموج اى فتزعزع فقطع
الظالمين ابتعث الله النبيين الى الناس ليعبدوه ففريق عبدوا الله على نسك وتقربوا وفريق
زاغوا اى مالوا عن الحق مبعدين فاما الذين عبدوه خاشعين فسيرفعهم الله الى مشهد الضياء
اى العالم العقلى فيدخلون فى صفوف العز اى فى سلك الملائكة المقربة ويقدسهم الله بطهارته فاذا
هم عند الله فى النعيم دائمون واما الزائغون فيلقى اى الله تعالى عليهم الذل اى الهوان والمسكنة
وهم على الرؤس تحت حجاب الظلمات اى من الجسمانيات ناكسون فسبحان الذى برزت له الذوات
الصالحات اى من ظلمات الهياكل الى فضاء الانوار فوهب لها اى بسلك الذوات البسيطة اى السعة والاحاطة
فآبوا اى رجعوا الى قومهم مكرمين وضمان الرحمان اى فى الازل ان قوما تاهوا اى تحيروا فى سوق
مربع الجلال الذى هو ما ورآء السرمد اى من العقول والنفوس لكونها ابدية حول قبة الديهور
اى الفلك الاعظم بافنه فانها قبة واحدة سرمدية دائمة ابد الدهر والديهور مبالغة فى الدهر تقمصهم
اى الضمان تقمص ذلك القوم الى جناب الحق اى عالم العقول تصرفى عن الحيوان اى فى الانوار المجردة التى
هى بحر النور وعين الحيوة على الآباد يسجون عظم موقع قوم وقفوا اى فى المحاريب يركعون فى دجى الليل
تقطر اعينهم من خشية ربهم ويبكون ويشكون كبا لله فى زبور الرحمة ان لا يذر على وجوههم غبرة حين
يلقونه ويجعلهم بلقائه فائزين ان مطيع الرحمن يغشاه بارق من نوره اى بارق من البوارق على
حسب استعداده لطروق الانوار الالهية والرحمة الربانية الا ان نجم الله اى النور السانح منه خير
الطارقين وارد آخر يشتمل على مناهج علمية وعملية منها انه عهد الله الى القرون اى الخالية
والامم الماضية ومواضعا عهد الى الاجيال الآتية ان يجيبوا الداعى اى الى الله من الانبياء المويدين
بالآيات والبينات والاولياء المذكرين للمبدا والمعاد الروحانى والجسمانى ويعتزلوا اى يجتنبوا
المقربات على الله من الاحزاب اى من القوى البدنية والامور الجسمانية قبل ان يغشاهم غاشية
يوم القيامة وهى ما يغشى عند انفصال النفس عن البدن اذ كلما كان الاعتزال عن الجسمانيات
اكثر كانت الغاشية اخف وسكرات الموت اسهل وكلما كان اقل كانت اثقل والسكرات اشد

وكم من قرن عصوا رسالات ربهم فاخذهم قهره اى قهرا بهم بطمس ادبارهم اى سفى آثارهم
فانقلبوا الى مصرع السوء اى الى ابدان دنية واجسام نجسة متعذبين بها لما تمكن فيهم من الهيآت والملكات
الردية التابعة لسوء الاعمال يدبون على النار كما تدب الحشرات على النار التى هى عالم الكون والفساد
ويتمنون الرجعى اى الرجوع الى القوالب الانسية التى فارقوها وحرام فى الرقيم الاول اى العقل
الاول الذى هو اول رقيم من كتاب الله عود الفاجرين اى الفاسقين الى الاوطان اى البدنية
والمعاقل الكونية ظن الذين اقترفوا اى اكتسبوا الخطيات ان ينالهم رحمة فى المجد اى رحمة
الله التى لا تصل الى المقيمين على عمل الخطيات دون ان ياخذوا سفر الله اى كتابه وما فيه بجد
اى باجتهاد وذلك بان يجعله امامه ويواظب على ما فيه من العلم والعمل ولذا ستفار كثرة منها الكتب
المنزلة المرشدة الى طريقى العلم والعمل ومنها الاجرام الفلكية المنتقشة بالكائنات ومنها العقول العالمة
بها واعظمها واتمها هو مجموع الوجود ويخشوا اى ودون ان يخشوا مكر القدر وهو تفصيل ما قضى الله
فى الازل يوم القفول من الدار اى من الهيآت البدنية التى فارقوها الى عرصة المهنة اى الى البرازخ
المقابلة الراجعة اليها النفوس بعد الموت وسيرى الجاحدون اى للمعاد عند البرزة اى لذلك
البروز عن الابدان التى هى مقابر النفوس على الحمقة سطوة اى حملة عظيمة هايلة لا مدفع لها
دافع ولا مسعى معها الا انكار اى للمعاد جعل الله فى البسيطة اى فى ارض البدن سبعا من المسالك
خمس منها الحواس الظاهرة وسادسها القوة المتخيلة من الحواس الباطنة وسابعها القوة العقلية
التى بها يدرك عالم الانوار المجردة وعند السابع يفتر عن كل سالك سيار لوصوله الى عالم الانوار
وخلاصه عن الظلمات والذين ينهجون السبل اى الى الله تعالى من السالكين ليقصوا ما سطر
الله عليهم فى الكتابة الاولى اى ما قدر عليهم فى الازل مسطورا فى الانوار المجردة العقلية ولا يمنعهم
المسرات اى البدنية والنفسانية عن المسير اى الى العوالم النورية ولا يقعدهم حمارة القيظ اى الحر
الشديد وهو كناية عن الامور المهمة البدنية والشواغل الكثيرة الجسمية عن السعى الى مرضات الله ويخافون
صاحب الامر والذين يطوفون عند الباب اى باب الله من العلم النافع والعمل الصالح
والمصلون فى الدجور اى فى الليالى المظلمة من المحققين والمقلدين والصايرون
حول الله اى قوته وقدرته والمتصدقون فى غفلات قومهم والصارمون
فى المناسك اى فى العبادات المفروضة والمسنونة
اى المتشمرون من اولى العزم فى الجهاد اى الظاهر مع الكفار والباطن مع القوى البدنية بتسخيرها

وتهذيبها والسائرون فى الارض وارواحهم معلقة بالمحل الاعلى اى المجردون من الفضلاء الذين
يسيحون فى الارض ولا يتخذونها وطنا ومسكنا كما قال على عليه السلام واشوقاه الى اخوانى الآتين فى آخر الزمان
اجسادهم فى الارض وقلوبهم معلقة بالمحل الاعلى واصحاب السكينة الكبرى اى الذين غيبت الانوار
الخاطفة والبروق اللامعة فيهم وصار ذلك ملكة لهم كل هذه الطوائف يسجدون من الله البشرى
بالخلاص اى عن العوائق البدنية والعلائق الجسمية وقع الله اى بالتوقيع الازلى فى السفر اى فى
الكتاب الازلى السرمدى وقضى وفى بعض النسخ وقضى الله وهو الظهار للتشريف والتكريم اى الروح
الامين اى العقل المنير رب صنم نوع الانسان انه ليجيب دعوة كل مغلوب بالظلامة وفى بعض
النسخ بالظلمات اى بالكدورات الجسمانية والهيآت البدنية الظلمانية فالظلمات اعم من الظلامة
لان المغلوب بالظلامة مغلوب بظلمة ايضا وكل اى ودعوة كل ذى نطاقة يطلب النظم اى لغيره
لا لنفسه ولا انكر ان دعوة كل مغلوب بالظلامة مستجابة فى حقه والمعنى ان دعوة كل ذى نطاقة
طلقة من الصالحين يطلب بها دفع الظلم عن غيره لرضى الله اى لا لغرض له فى نفسه مستجاب فى حق ذلك
الغير وكذا فى حقه لما تقدم وفى بعض النسخ يطلب النظم لرضى الله والمعنى ان دعوة كل ذى نطاقة
اى عن الظلمات كالعقائد الفاسدة ونحوها مما يتعلق بالقوة النظرية وكالاخلاق الذميمة
ونحوها مما يتعلق بالقوة العملية يطلب بها النظم اى الانتظام مع العوالم العلوية لرضى الله وبعد هذا
التقرير لا يخفى ان النظم انسب بالظلامة وكذا النظم بالظلمات ولا ان التعليل بقوله لرضى الله انما
يناسب قوله يطلب النظم لا قوله يطلب النظم اللهم الا ان يقال المعنى ان دعوة كل ذى نطاقة يطلب
النظم اى انتظام حال المغلوب بالظلامة لرضى الله لا لغرض بنفسه مستجابة فصح وانه اى وقضى الله
انه لينصر الصابرين على باس وفى نسخة باساء ابناء الشياطين اى من اشرار اهل الدنيا والمعاقرين لها
وليلبس الفاجر اى الفاسق سربال القار اى الجلود السود التى لانواع الحيوانات وابناء التوفيق
اى الالهى ياخذون من الزايل اى من الدنيا الزايلة ما يبقيهم اى على العمل الصالح للآخرة الباقية والمخذولون
يحرمون عند البعاد اى عند التعلق المبعد للنفوس عن معدنها او عند الابتعاد عن الفضايل وكيف ما كان
فهم عند البعاد يحرمون عن التوفيق الالهى لما اخذوا من الزايل قدر الحاجة ويقنعوا به وفى بعض النسخ
يجرمون اى كالمتحيرين عند البعاد لا يعرفون ما ينفعهم عما يضرهم ولا ما يبقى عليهم عما يزول عنهم ويخافون

ما يزول عنهم اى عند المفارقة البدنية من الامور الجسمانية على ما يصحبهم اى بعد المفارقة من الكمالات العقلية
الباقية معهم فيعبرون به اى بواسطة ما يصحبهم من الكمالات على العقبات اى البرزخية النارية وسوط الله
اى الالات الحديدية وغيرها من آلات عذاب اهل النار يسقم من كل شارد اى عن طريق الرشاد الى طريق الغى
والفساد افاك اى كثير الافك والافترآء على الله تعالى ورسله سمعت الملائكة صياح الابرار اى بالدعآء والتسبيح
والتقديس لنور الانوار من خشية الله فضرعوا فيهم الى ربهم بان سالوه فنادوه ان يا صاحب العظموت
اى العظمة والكبريا ورب الاعلين اى من العقول والنفوس الفلكية ويا ناصب سرادقات العلاء اى
العقول والافلاك ومضى اى منور الاكوان من الافلاك والعناصر صل عليهم اى ارحم على الابرار المذكورين ان
صلوتك الخير يفرح بها كل قلب قوام اى كثير القيام تحصيل الكمالات والتضرع من خشية الله بالدعوات
ربنا ان قوما اى من السالكين صاحوا في نجواهم اى في مناجاتهم اياك وبكوا في محاريبك طالبين بركات
سماء جلالك اى طالبين اشراقات الانوار العقلية عليهم تبرؤا من الطواغيت اى من الامور الدنيا ونية وتجردوا
عن النحت اى عن الحرام وهو ما حرمه الشارع عند الظاهرين وما زاد على مقدار الاحتياج عند المحققين
بذلوا جهدهم وفي بعض النسخ جلدهم في سبيلك الكريم فاجعل لهم من لدنك حظا عزيزا واجعل
من لدنك نصيرا منيرا استجاب الله دعوة الملائكة في الذين يعملون الفاضلات اى من تحصيل العلوم
وتهذيب الاخلاق ويصبرون على التعبد اى بالاعمال الزائلة والمجاهدات العالية ولا يشركون به
شيا اى من مصنوعاته انهم اى ان الذين استجيبت دعوة الملائكة فيهم اذا وردوا عرصة القدرة اى
العالم العقلي يغشاهم ما غشى المقربين الذين قاموا اى القيام الروحاني تحت درجة الكبريا عند
مصدر الجود اى اول امر العقل وينصرهم اى وينصر هولآء على اهل الفسوق قبل العود اى بالمفارقة
البدنية الى باب الرفيع اى العقل والنفس ويجعل لهم رواء وفي اكثر النسخ ردآء من روايه
اى من جماله النيرا اى الاعظم وبهآيه وحسنه فيخضع لهم اى بعد تحليهم بجمال من النير كل ذي طرف حاير
فصل ولنرجع الى المقصود الذي كنا بسبيله من العلم وفي هذا اشعار بان ما ذكره من الوارد لم
يكن بحثا علميا برهانيا بل بحثا ظنيا خطابيا فاعلم ان النفوس اذا دامت عليها الاشراقات
العلوية تطيعها مادة العالم اذ النفس كالحديد الحامي تكتسوه مجاورة النار هيئة نورانية وخاصية
الاحراق فاذا انالت بسنا المجد واستضاءت بضوء القدس ينفعل عنها النفوس وتتاثر عنها المواد

كما تتاثر بدنها عنها مع كونها مباينة الجوهر عنه ولان جوهر النفس قريب من جوهر المبادي العالية وطبيعة
البدن هي من عنصر العالم فكما يوثر تلك المبادي المجردة في العالم كذلك يوثر النفس التي قويت بالاشراقات
حتى يجاوز تاثيرها بدنها في العالم وكما انه يحدث في بدنها بما يتخيله من صورة المعشوق في الخيال فراح يحدث
ريحا عن المادة الرطبة في البدن ويرسله الى العضو الذي هو آلة الفعل الشهواني فيستعد به لذلك الشان
كذلك يحدث عنها في عالم العناصر تحريك وتسكين وتكثيف وتحليل تتبع ذلك سحب ورياح وصواعق
وزلازل وينبوع مياه وعيون وما اشبه ذلك وعلى هذا قياس تاثيرها في القوى الجسمانية التي لنفوس
اخرى ولهذا اما تمرض وتبرى عن المرض والذي يتوهم ان النفس الناطقة لا تصدر هذه الافعال بنا
على ان العلة لا تقتضي شيا لا يكون موجودا فيها ليس بشي فانه ليس من شرط ما يقتضي شيا ان يكون ذلك
الشي موجودا فيه اذ ليس كل مسخن حارا ولا كل مبرد باردا فان الشعاع والحركة يقتضيان السخونة وليسا
بحارين والصورة المائية يقتضي البرودة وليست باردة وانما يلزم ذلك في العلل التي هي مفيدة للوجود
ويسمع دعاوها في العالم الاعلى ويكون في القضاء السابق اى في علمه الازلي مقدرا ان دعاء شخص
يكون سببا لاجابة في شي كذا فيكون الدعا جزء العلة التامة لذلك الشي التي هي الاسباب العقلية
والفلكية واستعداد المواد مع الدعا والنور السانح اى الفائض على بعض النفوس من العالم الاعلى
اى العالم العقلي هو اكسير القدرة والعلم فيطيعه العالم طاعته لما فاض منه النور السانح ومواصل
الخوارق والنفوس المجردة اى الكاملة بالعلم والعمل المواظبة على الرياضات يتقرر فيها مثال من نور
الله اى مثال عقلي من نوره ويتمكن فيها نور اى روحاني خلاق به تقدر على خلق بعض الاشيا والعين
السوء هو لنورية قاهرة يوثر في الاشيا فيفسدها واعلم انه لما ذكر سبب الخوارق من الاوليا والانبيا
عليهم السلام اراد ان يشير الى سبب الخوارق التي تظهر من غيرهم وهي ثلثة اقسام لان المقتضي لها اما امر ارضي
او سماوي او مركب منهما والارضي والمراد منه اجسام عالم الكون والفساد وما يتعلق بها اما ان يكون
نفس الانسان وما يتعلق بها من الهيآت او لا يكون فان كان فهو كالاصابة بالعين والمبدا فيها هيئة
نفسانية معجبة يوثر في فساد المتعجب منه بخاصية موجودة في المتعجب وتلك الخاصية هي النورية القاهرة
التي في المتعجب وكالسحر لانه ايضا من تاثير النفوس والاوهام الا انها شريرة وتستعملها للشر بخلاف ما
للعارفين وهذا قسم وان لم يكن فهو كالنيرنجات والمبدا فيها خواص الاجرام العنصرية كجذبة المغناطيس

الحديد وهذا قسم ثان والسماوي فقط من غير اعتبار قابل ارضي يحصل له استعداد ذلك لا يكون مقتضيًا
لشيء في عالمنا هذا بل لا بد من انضمام امر ارضي اليه بحيث يكون المجموع المركب منهما هو المقتضي والخارقة التي
مبداها ذلك هي الطلسمات وهو ثالث الاقسام وكل ما هو مبدا الخرق عادة فلا بد وان يكون داخلا تحت
قسم من هذه الثلاثة واخوان التجريد يشرق عليهم انوار وذلك بعد خلاص نفوسهم عن العلائق البدنية
والعوائق الجسمية ومداومتهم على الرياضات وملازمتهم للذكر الدايم ولها اصناف فان منها ما يرد
على اهل البدايات ومنها ما يرد على المتوسطين الى اخر مراتب التوسط واول مراتب المنتهين في السلوك
ويختلف ورودها اختلافا شديدا بحسب اختلاف استعداد السالك فقد يكون مراتب الانوار الفايضة
من العقل على اهل البدايات والمتوسطين على الترتيب الذي ذكره وقد يكون على خلافه ولا يمكن ضبطها
من جهة الكم والكيف على ان البوارق واللوامع لا بد من ورودها في اول الامر والضابط ان اول ما
يرد على اهل البدايات انوار خاطفة لذيذة ويسمونها الطوالع واللوايح وهي كلمعة بارق سريعة الانطوا
ثم يمعنون في الرياضة الى ان يكثر عليهم ورودها الملكة متمكنة فيهم وقد يخرج عن اختيارهم هجومها الازدياد
الارتياض ثم بعد ذلك تثبت الخواطف وعند ثباتها يسمى السكينة وعند التوغل في الرياضة يصير ملكة
ثم بعد ذلك يحصل لهم قوة عروج الى الجناب الاعلى وما دامت النفس مبتهجة باللذات من حيث هي
اللذات فهي غير واصلة لانها اذا فرحت بما نالها من اثر الحق كان لها نظران نظر الى الحق الذي ابتهجت به
ونظر الى ذاتها المبتهجة فليست مقبلة بكليتها على الحق فلا يكون قد حصل لها اليه وصول تام حقيقي واذا
غابت عن شعورها بذاتها وشعورها بلذاتها فذلك الذي سموه الفنا وهذا لا ينافي ما ثبت من كون النفس
لا تغفل عن ذاتها وان حقيقتها انها مدركة لذاتها وان كان ظاهر اللفظ يدل على منافاته له فان المراد
بالغيبة المذكورة انها لا تلحظ ذاتها الا من حيث هي هي نفسه ولا حظه والملاحظة الثانية قبل هي ملاحظة
النفس لذاتها لا من هذه الحيثية بل من حيث هي ملتذة ومبتهجة بالحق فان ذلك وان كان بسبب الحق
فهو احتجاب من النفس وتيه وشح والحالة التي يعبر عنها العارفون بالفنا هي ان لا يحس السالك بشيء من
ظواهر جوارحه ولا من الاشياء الداخلة فيه والخارجة عنه بل يغيب عن جميع ذلك ويغيب عنه جميع ذلك
ذاهبًا الى ربه اولا ثم ذاهبًا فيه آخرا متحدا به على الوجه الذي عرفته فان خطر له اثنا ذلك انه حصل
له الفنا المذكور فهو شوب وكدورة بل كمال الفنا ان يفنى عن الفنا وقد يعرض مثل هذه الحالة بالاضافة

الى بعض محبوبات هذا العالم فيصير الانسان مستغرقا لشدة شهوته بالفكر في محبوبه او لشدة الغضب بالفكر في
عدوه حتى لا يبقى فيه متسع لشيء اصلا فيخاطب فلا يفهم ويمر بحضرته مختار فلا يراه وهو في هذا الاستغراق
غافل عن كل شيء وعن الاستغراق ايضا ولو التفت الى الاستغراق لكان معوقا عن المستغرق به وهذا من
الامور التي يجدها الانسان من نفسه والعارف ما دام لا يزول عنه النظر الى العرفان فهو متوسط حتى
ينسى العرفان في جلال المعروف وكما ان شدة العلاقة التي بين النفس والبدن مع انها ليست فيه بوجب
الاشارة اليه بانا حتى ان اكثر النفوس نسيت نفوسها وظنت ان هوياتها هو البدن فكذلك لا مانع ان
يحصل للنفس مع المبادي علاقة شوقية عشقية يمحو عنها الالتفات الى شيء بحيث تشير الى مبداها بانا
اشارة روحانية كما قد يحكى ذلك عن بعض العارفين واذ قد اشرنا في هذا الضابط الى جمل احوال
الواصلين واصولها دون تفاصيلها وفروعها اذ لا سبيل الى حصرها وتفهيمها فلنرجع الى تتبع الفاظ
الكتاب ونقول اما ما ذكره من الانوار السانحة الخمسة عشر فظاهر غني عن الشرح وهو قوله نور
بارق يرد على اهل البدايات يلمع وينطوي كلمعة بارق لذيذ ويرد على غيرهم ايضا نور بارق اعظم
منه واشبه منه بالبرق الا انه برق هايل وربما يسمع معه صوت كصوت رعد او دوي
في الدماغ نور وارد لكن لذيذ يشبه وروده ورود ماء حار على الراس نور ثابت زمانا طويلا شديد
القهر يصحبه خدر في الدماغ نور لذيذ جدا لا يشبه البرق بل يصحبه بهجة لطيفة حلوة يتحرك بقوة
المحبة نور محرق يتحرك من تحرك القوة العزمية وقد يحصل من سماع طبول وابواق امورها يلتذ المستدرك
او لتفكر وتخيل نور ثابت عن انوار لايح في خطفة عظيمة يظهر مشاهدةً وابصارًا اظهر من الشمس
في لذة مغرقة نور براق لذيذ جدا يتخيل كانه متعلق بشعر الراس زمانا طويلا نور سانح مع قبضة
مثالية وفي بعض النسخ مثلاثة شراي كانها قبضت شعر راسه وجرته شديدا ويولمه المالذيذا
نور مع قبضة شراي كانها متمكنة في الدماغ نور يشرق من النفس على جميع الروح النفساني فيظهر
كانه مدرع بالبدن شيء ويكاد يتشكل روح جميع البدن صورة نورية وهو لذيذ جدا نور مبداه في
صولة وعند مبداه يتخيل الانسان كان سقفا انهدم نور سانح يسلب النفس ويبين معلقة
محضة فيها ان هذا تجردها عن الجهات ولم يمكن صاحبها علم قبل ذلك نور يتخيل معه مثل الكاد
يطاق نور معه قوة يحرك البدن حتى يكاد ينقطع مفاصله سياق هذا الكلام يشعر بان هذه الاشراقات
والبوارق واللوامع مما وردت على المصنف رحمه الله لانه ذكر في هذا الكتاب جميع ما حصل له من سيره

وسلوكه وما تحقق عنده من المسايل العلمية وهذه اى وهذه الانوار الخمسة عشر المذكورة كلها اشراقات
اى من العقل المفارق على النور المدبر اى النفس الانسانية وقد يهتدى من الاشراق صاحبه ان كان
ذكيا مستبصرا نورانيا الى معرفة النفس التى عليها الاشراق ولا يهتدى منه اليها ان كان صاحب الاشراق
غافلا بليدا ظلمانيا فينعكس اى الاشراقات من النور المدبر الى الهيكل اى الى البدن والى الروح
النفسانى وعلامته ان يظهر على البدن الانوار المشرقة ظهورا بينا مع حسن تام وابهة مدهشة
وهذه اى الانوار المذكورة غايات المتوسطين اى فى السلوك وقد يحملهم اى يحمل المتوسطين من السلاك
هذه الانوار اذا قويت فى بعضهم لاستعداد تام من النفس ومن البدن للقبول فيمشون على الماء
والهواء وقد يصعدون الى السماء مع ابدان اى مع ابدان مثالية لا جسمانية ولهذا نكر الابدان او مع ابدانهم
فيلتصقون ببعض السادة العلوية اى من السيارات والثوابت وهذه اى المشى على الماء والهواء
والصعود الى السماء مع الابدان وغير ذلك من طى الارض ونحوه احكام الاقليم الثامن اى عالم المثال
لان العالم المقدارى ينقسم ثمانية اقسام سبعة منها الاقاليم السبعة التى فيها الحسية والثامن فيه
المقادير المثالية وهى عالم المثل المعلقة الذى يوجد منه الابدان الصاعدة الى السماء لاستحالة صعود
الابدان العنصرية اليها وهذا عند البعض واكثر اظهار العجايب والغرايب من الاولياء والانبياء للوصول
الى هذا العالم ومعرفة مظاهره وخواصه الذى فيه جابلق وجابرص وهو رقليا ذات العجايب وهذه
اسماء مدن فى عالم المثل وقد نطق بها الشارع عليه السلم الا ان جابلق وجابرص مدينتان من عالم عناصر
المثل وهورقليا من عالم افلاك المثل ولما فرغ من ذكر الانوار السانحة الواردة على اهل البدايات والمتوسطين
واشار الى غايات مقامات المتوسطين المتصلة باول مقامات المنتهين الذين لا نهاية لهم فى السلوك فان
السلوك الى الله وان كان متناهيا لكن السلوك فيه غير متناه ذكر مقاما واحدا من مقامات المنتهين
هو الغاية فى السلوك لا ينتهى اليه الا القليل من الانبياء والاولياء والحكماء ولهذا قال واعظم الملكات
اى فى السلوك فى الله وما هذه الانوار العقلية ملكة موت ينسلخ النور المدبر عن الظلمات اى
البدنية انسلاخا وان لم يخل عن بقية علاقة مع البدن لكونه بعد غير مفارق عنه بالكلية الا انه
اى يكون مع وجود تلك البقية لشدة نورانيته وكثرة وصول الانوار السانحة اليه وتوالى فيضها عليه مع شدة
الشوق والعشق العقلى يبرز الى عالم النور ويصير معلقا بالانوار القاهرة ويرى الحجب النورية كلها
اى الحجب الالهية العقلية

بالنسبة الى جلال النور المحيط القيوم نور الانوار كانها شفافة اى كان تلك الحجب شفافة لا نور لها سوى
نور الواجب لذاته وان كانت انوارا فى نفس الامر كما لا يرى ضوء الكواكب عند طلوع النير الاعظم مع
وجودها فى نفس الامر ويصير اى هذا النور الواصل الى هذا المقام كانه موضوع فى النور المحيط اى بالكل
وهو نور الانوار وهذا المقام عزيز جدا ولهذا قل من يصل اليه من السلاك حكاه افلاطن عن نفسه
وهرمس اى هرمس الهرامسة وكبار الحكماء وفى اكثر النسخ وكبار الحكمة اى وكبار اهل الحكمة كانباذقلس
وفيثاغورس وغيرهما من اساطين الحكمة عن انفسهم وهو ما حكاه صاحب هذه الشريعة يعنى النبى صلى
الله عليه وسلم واليه اشار بقوله عليه لى مع الله وقت لا يسعنى فيه ملك مقرب ولا نبى مرسل وكذا اشير الى
مقامه حيث قيل فى الكتاب الالهى ثم دنا فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى وجماعة من المنسلخين عن النواسيت
اى عن الابدان كابى يزيد البسطامى وسهل بن عبد الله التسترى وابى الحسن الخرقانى والحسين بن منصور
وذى النون المصرى وغيرهم من كبار الاولياء ولا تخلوا الادوار عن هذه الامور اى عن الواصلين اليها
وكل شىء عنده بمقدار وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو ومن لم يشاهد بنفسه هذه المقامات
اما لعدم استعداده او لغلبة القوى البدنية على النور المدبر فلا يعترض اى يعتقد الشرور ونوره الكدر على اساطين
الحكمة اى من الانبياء والاولياء والحكماء فان ذلك نقص وجهل وقصور ومن عبد الله على الاخلاص اى من غير
رياء ونفاق ومات عن الظلمات اى عن العلايق البدنية والعوايق الجسمية ورفض مشاعرها شاهد
اى من العالم العلوى واحواله ما لا يشاهد غيره وهذه الانوار اى السانحة من العقل الفائضة على الانوار
المدبرة الانسانية ما يشوبه العز اى هيئة نورية عقلية يقتضى العز يشفع فى الامور المتعلقة به اى
بالعز حتى يصير ذلك الشخص الذى فيض على نوره المدبر ما يشوبه العز عزيزا عند الناس عظيما عندهم وما يشوبه
المحبة اى هيئة نورية عقلية يقتضى المحبة يشفع فى الامور المتعلقة بها اى بالمحبة حتى يصير ذلك الشخص محبوبا
عند الناس معشوقا لهم وكذا بقية الهيئات من القهر والذل والفقر والاستغناء والتكبر والتواضع
واللذة وغيرها من الهيئات التى لا يمكن عدها وحصرها يشفع كل واحد منها فيما يتعلق به وفى الانوار اى
العقلية عجايب اى لا يمكن الاطلاع عليها بالكلية ما دام النور المدبر فى علايق الظلمات وان هذه الهيئات
العقلية كلها كما ان النفوس الناطقة بالقوة وانما تخرج الى الفعل بالعقل المفارق عند حصول الاستعداد
قال ومن قدر على تحريك قوتى عزة ومحبة اى بتحصيل الاستعداد واخراجها من القوة الى الفعل

تحكمت وفي بعض النسخ تحكم نفسه على الاشيا بحسب كل قوة فيما يناسبها لا غير كالعزم في الامور المتعلقة به
والمحبة في الامور المتعلقة بها لا غير والصاعد اي المترقي الى العالم العلوي الفكور اي كثير الفكر في العلوم
الحقيقية والاسرار الالهية والصابر اي على الفكر والترقي نايل اي للعلوم الحقيقية ومن الهمم المقامات
اي ومن الهمم العالية المقامات السامية والرتب الرفيعة والمحاذير اي الامور المحذورة المخوفة والمهاول
اي الامور الهايلة والمحاير اي الامور المحيرة الواقعة في عالمنا هذا كلها معينة لاصحاب الفكرة الصحيحة
في الآراء الالهية اي من السالكين المحققين والشيطانية اي من المستبطلين على ما سبقت الاشارة
اليه من انهم قد يشتغلون الصيان ومن يجري مجراهم بامور تحير البصر وتدهش الخيال وفي كثير من النسخ
ومن الهمم مقامات ومحاذير ومهاويل ومحاير معينة لاصحاب الصحيحة في الآراء والشيطنة
والاول اظهر واصح وثبات الهمة اي قوة العزيمة تكون بالمدركات اي العقلية والمثالية والحسية
الممدة لكل قوة بحسبها تمد وفي بعض النسخ وتمد العزم على القهر والمحبة على الجذب المستمر اي بالامور
الحقيقية والاسرار الربانية لذا العبرة التامة فتكثر القليل اي بالنسبة اليه فانه يعتبر باقل شي ما لا يعتبر
غيره باضعافه والصبر من عزم الامور والسر فيه اي في الصبر مفوض الى التفحص التام بالكتاب
اي بحكمة الاشراق المشتملة على غرائب الحقايق الالهية والاسرار الربانية او بالكتاب الالهي من العقول
والنفوس العقلية او بالوجود كله اذ الكل كتاب الله كما اشرنا اليه من قبل والقربة الى الله عز وجل
في تسهيل السبيل اليه وتلطف السر بالافكار اللطيفة وهي ما يكون معتدلا في الكم والكيف وعند
اعتدال احوال البدن في المآكل والمشارب وغيرها من الامور البدنية الشاغلة عن الامور العقلية وفهم
الاشارات من الكائنات الى قدس الله عز وجل وبيان يكون السالك مع مراقبته لاحوال نفسه
وحضوره مع ربه وملاحظته غير غافل عن اسرار الحوادث الكائنة في العالم السفلي فلا يحدث حادث
كبير ولا صغير الا حمله وطبقه على ما يليق بقدس الله وعظمته لتناسب العوالم وان كان الكل من الله
تعالى ودوام الذكر لجلال الله يفضي الى هذه الامور اي الشريفة المذكورة والاحوال المسطورة انما
يفضي الى هذه الامور الشريفة لانها كلها منورة للنفس ومعدة لها لافاضة العقل هيآته النورية
عليها وتلك الهيآت النورية تعدها لادراك المطالب بسهولة لانه اذا انفتح باب الفكر على النفس وكثرته
طريق التفكر والرجوع بالحدس الى المطلوب انشرح قلبها وانفتحت بصيرتها وخرج ما في نفسها من
القوة الى الفعل من غير طلب وتعب فلهذا ما يفضي تلك الاحوال الى هذه الامور الشريفة والاطلاع

في التوجه الى نور الانوار واصل في الباب لانه يعد النفس لاشراق الانوار الالهية وادراك الامور الشريفة
على ما قال عليه السلام من اخلص لله اربعين صباحا ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه وما الاخلاص فيه
لا حاصل له على ما جاء في الكتب المنزلة والاحاديث النبوية سقوط الاعمال التي فيها ريا وان كثرت واعتبار
الاعمال الخالصة له تعالى وان قلت وتطرب النفس اي بالالحان الموسيقية والنغمات الوترية بذكر الله
صاحب الجبروت اي مع تذكر جلال الله وعظمته نافع اي في الحال الاول الذي للسالك لاتفاق الاطباء
والحكماء على ان النفس اذا فرحت وسرت انبسط نورها وظهر واذا حزنت انقبض نورها وخمد على ان
الحزن للحال الثاني اي الذي للسالك افضل وقراءة الصحف المنزلة وسرعة الرجوع الى من له الخلق اي الى
من له عالم الاجسام والامر اي عالم المجردات كل هذه اي المذكورات شرايط اي معدة للسالك الى ادراك
ما ذكرنا من الامور الشريفة واذا كثرت الانوار الالهية على انسان كسته لباس العز والهيبة
وتنقاد له النفوس وعند الله نطلب مآب الحيوة اي نطلب الكمال الحقيقي العقلي الذي هو سبب الخلود السرمدي
على افضل الاحوال المعبر عنه بمآب الحيوة مورد عظيم فهل من مستجير اي من عذابه وناره بنور ذي الملك اي
بنور صاحب الاجرام والملكوت اي عالم المجردات وهل من مشتاق اي الى العالم العقلي يقرع باب الجبروت
اي باب الحضرة الربوبية فهل من خاشع اي خاضع لذكر الله فهل من ذاهب الى ربه اي بقطع العلايق
البدنية والعوايق الظلمانية ليهديه ما ضاع من قصد نحو جنابه ولا خاب من وقف ببابه اوصيكم
اخواني بحفظ اوامر الله اي الواردة على السنة انبيائه واوليائه وترك مناهيه والتوجه الى الله مولانا
نور الانوار بالكلية وترك ما لا يعنيكم اي ما لا يهمكم من قول وفعل اي مما لا حاجة اليه في تحصيل الكمال
العقلي لقوله عليه السلام من اشتغل بما لا يعنيه فاته ما يعنيه وقطع كل خاطر شيطاني اي ما يجر الى العالم السفلي
واوصيكم بحفظ هذا الكتاب والاحتياط فيه وصونه عن غير اهله والله خليفتي عليكم فرغت من تالفيه
في اواخر جمادى الاخرى من شهور سنة اثنين وثمانين وخمسمائة في اليوم الذي اجتمعت الكواكب السبعة
في برج الميزان في آخر النهار وذلك اليوم هو يوم الثلثآء التاسع والعشرون من الشهر المذكور وفيه اشارة
الى ان من آثار هذا القرآن العظيم ظهور هذا الكتاب الكريم فلا تمنحوه الا اهله ممن استحكم طريقة
المشائين اي الذين هم اتباع المعلم الاول ارسطوطاليس وهو محب لنور الله اي والحال ان المستحكم طريقتهم
محب لنور الله طالب للوصول اليه والا فلو استحكم طريقتهم مقتصرا على البحث غير محب لنوره لا يكون من اهل هذا

الكتاب وقبل الشروع اي في قراءة هذا الكتاب وفهم معانيه بعد استحكام الحكمتين العلمية والعملية
يرتاض اربعين يوما تاركا للحوم الحيوانات مقللا للطعام منقطعا الى التامل لنور الله عز وجل
وعلى ما يامره قيم الكتاب اي الواقف على اسرار حكمة الاشراق على ما يجب فاذا بلغ الكتاب اجله اي
فاذا انقضت الرياضة الاربعينية وكيفيتها ان يقطع اولا العلائق والعوائق الخارجة بالكلية حتى لا يبقى
له همة الا في خلوته بعد ان ينقي بدنه من الاخلاط الزائدة ان كانت ثم يقعد في بيت صغير مظلم بعيد
عن اصوات الناس ومشاغلهم ويصوم ويفطر بعد صلوة المغرب بغذاء قليل الكمية كثير الكيفية من
الخبز النقي والمزورات المعمولة من الحبوب الجيدة والبقول الموافقة والتوابل اللائقة بدهن لوز
او جوز او شيرج ونحو ذلك وينقص كل ليلة من وظيفته لقمة خبز وملعقة طبيخ ولا يخلي راسه وبدنه
من الادهان بالادهان الطيبة ولا خلوته من الروائح الزكية ويشتغل ليلا ونهارا بذكر الله عز وجل
والتقديس من الملائكة ورؤساء حضرته باللسان والقلب معرضا عن البدن وما فيه حتى يحسب نفسه
كانها فارقت الاقطار والجهات والازمان والاوقات معلقة مجردة مفارقة مخلصة زمانا طويلا
فانها لو دامت هكذا فيأتيها برق وهو نور فايض على النفس من العقل لذيذ يمر كالبرق الخاطف
على ما تقدم ثم خرق وهو نور يخرق الاجسام ثم طمس وهو عدم شعور النفس بما سوى محبوبها الاصلي
الذي هو اخر المراتب فلا يخوض فيه وسيعلم الباحث فيه انه قد فات المتقدمين والمتاخرين
اي من الحكماء ما يسر الله على لساني منه اي من هذا الكتاب وانما يعرف صحة هذه الدعوى من استحكم
طريقة المشائين واشتغل بالتجرد والرياضة والحكمة على طريقة الاشراقيين وان الحكمة كشفية على ما قال
بعضهم قسمان احدهما معاينة الحقائق كما هي وثانيهما نفث الروع وهو الالهام النفسي قال وقد القاه
اي مجموع ما في هذا الكتاب من المعاني النافث القدسي اي روح القدس في روعي اي في نفسي في يوم
عجيب دفعة وهو كما قال عليه السلام ان روح القدس نفث في روعي احبب ما شئت فانك مفارقه واعمل ما شئت
فانك مجازى عليه وان كانت كتابته ما اتفقت الا في اشهر لموانع الاسفار وله اي ولهذا الكتاب خطب
عظيم لانه عظيم القدر جليل الشان لاشتماله على الحكمة البحثية والذوقية اما البحثية فلانه من الاصول
الصحيحة والقواعد المستقيمة واما الذوقية فلانها ذوق فاضل الامم السالفة من الاخيار
ومن جحد الحق وهو كون الكتاب ذا خطب عظيم وانه فات المتقدمين والمتاخرين ما يسر الله على

لساني منه فيستقم الله منه والله عزيز ذو انتقام ولكون الكتاب عظيم الشان جليل القدر لا يعرفه
الا من اتقن علوم المشائين ووقف على الاصول الاشراقيين وتجرد وارتاض بكل ذلك لا يتيسر الا
بالشيخ الفاضل والحكيم الكامل الذي هو قطب الوقت وخليفة الله في ارضه قال ولا يطمعن احد ان
يطلع على اسرار هذا الكتاب دون المراجعة الى الشخص الذي يكون خليفته عنده علم الكتاب اي هذا
الكتاب او الكتاب الالهي هو عبارة عن مجموع الموجودات واعلموا اخواني ان ذكر الموت ابدا من المهمات
لا سيما لمن علم اين منها ما اشار اليه النبي عليه السلام في قوله اكثروا ذكر هادم اللذات فانه ما ذكره احد في ضيق
الا وسعه عليه ولا في سعة الا ضيقها ومنها القناعة بما رزق دون الشره في تحصيل كل مشتهى ونحوها والمبادرة
الى التوبة قبل الاوبة والنشاط في العبادة والاشتغال بتحصيل ما يبقى ويدوم من الكمالات الباقية
الاخروية لا بما يفنى ويزول من الامور الفانية الدنيوية والاستيناس بالموت والانتظار والفرح برجاء
لقاء الله تعالى لاتصافه بالكمال والخير فيحبه الله دون الاستيحاش والفرار منه والاغتمام به خوفا من
لقائه تعالى لاتصافه بالنقصان والشر فيبغضه الله على ما قال عليه السلام من احب لقاء الله احب الله لقاءه
وان الدار الاخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون اذ لا يخلو كل ما فيها من الافلاك والنفوس والعقول عن الحيوة
والروح والريحان لانها طبقات الجنان المملوة بالرحمة والرضوان بخلاف الدار الفانية التي ليست الحيوة
فيها الا للحيوان فقط دون النبات والجماد واذا كانت حيوة هذه الدار فانية لاستحالة البقاء في هذا
العالم وحيوة تلك الدار باقية لاستحالة الفناء على النفس فيجب على العاقل ان يولي وجهه شطرها ويقبل
بالجد عليها ويشتغل بما يقربه من ثوابه وينفعه في المعاد من الذكر الدائم بالاخلاص والانقياد للحق
في جميع الامور فانه مما يقرب الى الله تعالى والدار الاخرة ويبعد عما سواه مما في الدار الفانية ولهذا ختم
الوصية بقوله تعالى فاذكروا الله كثيرا ولا تموتن الا وانتم مسلمون اي اجتهدوا ان لا تموتوا الا وانتم
مسلمون منقادون للحق والحمد لله المشكور المعبود فايض الجود وواهب الوجود وله الشكر على
ابدا والصلوة على رسله وانبيائه خصوصا على سيدنا محمد وآله صلوة دائمة زاكية مباركة نامية
وسلم تسليما كثيرا هذا اخر المقالة الخامسة وبتمامها تم الكتاب وبعد حمد الله يسلم الصواب على ما يتيسر من
حل مشكلات هذا الكتاب اقول فهذا ما سمحت به قريحتي القريحة وفكرتي الجريحة بتلاطم امواج الاحوال

وتراكم اثباج الاشغال عاحكم العجلة فى اوقات مختلسة من ملابسة الاحوال الدنية ومزاولة الاشغال الدنيوية
من غير معاودة تنقيح ولا مراجعة تهذيب وقد بذلت الوسع فى كشف المطالب والمعانى وتوضيح المسالك
والمبانى غير متعرض لذكر ما اصل مخالفا لما اعتقده مجتهدا فى حل الفاظه المشكلة وابراز معانيها وشرح
كلماته العويصة واظهار رموزها متجنبا عن غايتى اختصار مخل وتطويل ممل وبالجملة على وجه ارجوان يقع ذلك
من خادم حضرته موقع رضاه بلغه الله ما يتمناه على ان الذى من قبيلى شى نزر ليس له قدر وما عداه فما خوذ من
اقاويل اكابر العلماء واساطين اماثل الحكماء مما استجلاه الناظر واستملاه الخاطر على ان الاول كليل والثانى
عليل وكيف لا وقد فارق من جناح العمر قوادمه وطمس من فوات العيش [illegible] وصاحبه من كيد الزمان كبير
وفى قيد الهوان اسير بدل الله باجابته للباطل انابته مع الحق [illegible] والاعراض عن الخلق فان
الاستيناس بالناس علامة الافلاس ومظنة الياس ولست انكر ان بذلت [illegible] على ما نظهر لمن اجاد
النظر فيه وامعن واستفاد منه ما امكن ان يطلع بعض الاحاد فضلا عن افراد فى [illegible] ضع على ما اخفى
عنا فان الفاظه شبه الالغاز السيالة التى لا تقف على حد معين فلعل الله يوفق ناظرين فيه للاطلاع
على ما لم نطلع عليه من وجه احسن وقول اصح وطريق اسد ومحمل ادق [illegible] اقوى المعز لذلك والاصلاح
ما يعثرون عليه من سهو المصحف وعثور قلمه او لغو المصنف وقصور قدمه الى غير ذلك من الخلل والفساد
متجنبين طريق المراء والعناد والله ولى السداد وذو الرشاد منه المبدأ واليه المعاد والحمد لله رب العالمين
والصلوة على محمد وآله اجمعين فرغ المصنف الشارح قدس الله روحه
ونور ضريحه من النسخة فى شهر الله الاصم الاصب رجب عمت بركته
من شهور سنة اربع وتسعين وستمائة هجرية ووقع الفراغ
من تعليق هذه النسخة بفضل الله وعونه
يوم الجمعة الثالث من ربيع الاول
لسنة خمس عشر وسبعمائة
والحمد لله على [illegible]

تمام تأليف الشرح ٦٩٤

تاريخ وفاة الشارح ٨ ٧

وفاتها ١٤

تمام النسخ ٧١٥

[illegible]